BULLETIN

DE

LITTÉRATURE ECCLÉSIASTIQUE

PUBLIÉ PAR L'INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE

No. 8

1906

ALMA COLLEGE
BLE
LIBRARY
P
Alma, California

PARIS

LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE

RUE BONAPARTE, 90

—

1906

27095

QU'EST-CE QU'UN DOGME?

RÉPONSE A M. DE GRANDMAISON [1].

M. de Grandmaison — cédant, dit-il, à un désir exprimé par Mgr Batiffol — vient de publier, dans l'avant-dernier numéro du *Bulletin*, une réponse fort intéressante à la question que j'ai posée récemment [2] sous le titre *Qu'est-ce qu'un dogme?* Cette réponse m'est précieuse, par l'accord de fond qu'elle manifeste entre son auteur et moi, malgré quelques divergences de surface, qui d'ailleurs sont peut-être plus verbales que réelles. Moi aussi, j'ai voulu seulement « préciser un peu les notions traditionnelles touchant le dogme chrétien et montrer qu'elles n'ont rien que de compatible avec les exigences légitimes de la pensée contemporaine ». Et il me semble avoir indiqué une solution de même sens que celle de mon interlocuteur. En effet, je ne professe pas un agnosticisme si radical qu'il paraît le croire; je n'ai pas non plus cette ombrageuse défiance à l'endroit de toute connaissance intellectuelle qu'il me reproche discrètement çà et là. J'espère que quelques mots d'explication suffiront à dissiper ses craintes sur ce double point et je demande au *Bulletin* sa libérale hospitalité pour les produire. Je suivrai d'ailleurs le plan même adopté par M. de Grandmaison, en m'efforçant de garder toujours comme lui cet esprit de paix et de liberté qui fait les discus-

1. Ainsi que nous l'annoncions dans notre dernier numéro, M. Le Roy nous a requis au nom de la loi d'insérer sa réponse à l'article où M. de Grandmaison avait présenté une si courtoise critique de ses vues. Nous insérons. N. D. L. R.

2. Voir la *Quinzaine* du 16 avril 1905.

sions sereines et fructueuses et qui seul convient en outre à des chrétiens désireux de vérité, non de victoire.

I. — LA NOTION DE DOGME DANS L'HISTOIRE.

Il faut d'abord que je remercie M. de Grandmaison pour les confirmations importantes qu'il a tirées de l'histoire à l'appui de ma thèse. Car c'est bien en ma faveur que déposent les documents qu'il cite. Je ne doute pas que sur ce point nous n'arrivions facilement à une entente complète.

Pour moi comme pour Vincent de Lérins, un dogme est une vérité religieuse irréformable parce que révélée : je me suis borné à mettre l'accent sur le caractère *religieux*, non *spéculatif*, de cette vérité; et je ne pense pas que là-dessus, si la question eût été posée de son temps, saint Vincent de Lérins m'eût contredit. Je veux bien qu'on dise du dogme qu'il s'adresse à la raison et qu'il exige une adhésion de l'intelligence : est-ce que cela empêche qu'il soit la notification d'un *fait*, d'une *donnée*, bref l'objet de théories à faire, plutôt que l'énonciation explicite d'une théorie déjà faite? Le tout est de savoir en quel langage le dogme s'adresse à la raison et quelle sorte d'adhésion il requiert de l'intelligence. A quoi j'ai répondu qu'il est formulé en langage d'action pratique et qu'il réclame une adhésion d'ordre moral. C'est donc au sens primitif du mot *Dogme* que je me suis surtout attaché, sens de décret, d'ordonnance, de prescription, de commandement, plutôt juridique en effet que philosophique en ce qu'il vise à régler notre conduite plutôt qu'à augmenter notre science. Comme les écrivains du Nouveau Testament, comme les Pères apostoliques, j'insiste sur l'aspect auctoritatif, impératif, des propositions dogmatiques. De ce côté, du moins, on ne pourra pas m'opposer la tradition. Mon travail se réduit, si l'on veut, à faire le départ de ce qui est δόξα et de ce qui est δόγμα dans les énoncés doctrinaux d'aujourd'hui.

Considérons maintenant l'usage moderne du mot *Dogme*.

Je l'ai pris comme synonyme de l'expression *article de foi divine et catholique*. Il s'applique donc à une vérité : 1° *révélée*, c'est-à-dire contenue dans la parole de Dieu écrite ou traditionnelle; 2° *proposée* par l'Église à notre croyance en tant que divinement révélée, proposition faite soit par un jugement solennel, soit par l'exercice du magistère ordinaire et universel. Dans ces conditions, ce que je me suis demandé, c'est à quel ordre de vérités appartiennent les dogmes ou, si vous préférez, sous quelles espèces un dogme nous présente la vérité de l'objet dont il notifie l'existence, et sur quoi porte au juste l'obligation dogmatique. Et j'ai répondu : un dogme est une vérité d'ordre vital, il nous présente son objet sous les espèces de l'action commandée en nous par lui, et l'obligation d'adhérer qui l'accompagne concerne proprement sa signification pratique, sa valeur de vie. Voilà l'interprétation que j'oppose à celle qu'on nomme *intellectualiste*, laquelle consiste à prendre un dogme pour un énoncé de théorème. Celle-ci semble en réalité beaucoup moins authentiquement traditionnelle que ne le croit la pensée commune d'aujourd'hui. L'Évangile n'est guère intellectualiste; il n'a pas l'allure d'un exposé théorique, d'une spéculation explicative; et quand saint Paul (*Rom.*, x, 9) parle de *confesser de bouche* et de *croire en son cœur*, son langage favorise évidemment l'interprétation pragmatique plus que l'interprétation intellectualiste du dogme.

Ma position ainsi précisée, je ne vois pas très bien, je l'avoue, comment M. de Grandmaison peut me reprocher de ne pas avoir distingué suffisamment entre *dogme* et *théologie*. Il me semble que cette distinction était au contraire pour une bonne part la substance même de mon article. Tout ce que dit excellemment mon interlocuteur aux pages 190, 191 et 192 du sien me paraît la vérité même et avec lui je pense qu'il y a là de quoi faire tomber plusieurs des difficultés que propose la pensée incroyante moderne, difficultés que rendrait au contraire insolubles une conception intellectualiste. Mais il reste que c'est exactement ce que

j'avais dit, et ce que je prétends — à juste titre, je crois, — que ne dit pas assez l'enseignement commun de nos jours.

La distinction une fois ainsi faite, je n'estime pas du tout que la théologie soit chose inutile ou condamnable, mais simplement qu'elle demeure affaire de spéculation libre, sous la seule réserve de ne point altérer la signification vitale du dogme [1]. Ce qu'il faut retenir, c'est que le dogme *en tant que tel,* c'est-à-dire en tant qu'il requiert de notre part une adhésion irréformable et absolue, doit toujours être lu comme écrit en langage vulgaire, en langage de sens commun, donc en langage appartenant à l'ordre de la connaissance pratique, de cette connaissance qui se borne à désigner les objets par leurs relations avec notre activité et notre conduite. Que si la langue technique d'une philosophie particulière intervient parfois en apparence, — et les mots même les plus usuels constituent déjà une terminologie philosophique si l'on adopte l'attitude intellectualiste, — entendons que cette philosophie ne joue qu'un rôle de véhicule pour le sens proprement dogmatique. En effet comment l'adhésion absolue que l'on doit au dogme irait-elle au vêtement humain dont on sait « l'aptitude partielle, et plus ou moins grande, mais toujours relative » à s'adapter aux réalités mystérieuses qui seules constituent l'objet de la foi? Mais, pour dégager ainsi du véhicule verbal le sens véhiculé, pour purifier les notions qu'on utilise de toute signification théorique et spéculative, par conséquent pour retrouver la valeur authentique de la formule doctrinale, à quel critère pourra-t-on recourir, sinon au critère que fournit l'interprétation morale et pratique des dogmes?

Je comprends très bien l'attitude expectante, simplement permissive, du magistère ecclésiastique à l'égard de telle ou telle philosophie dont on habille le dogme. Ce n'est pas autre chose qu'un *laisser passer,* une *autorisation pour*

1. Voir les pages 521 à 524 de mon article.

l'usage officiel, une *estampille de garantie*. Il n'y a rien là qui puisse gêner personne, parce qu'évidemment il n'y a rien là d'*imposé* et qu'après toutes les approbations ainsi entendues il reste encore loisible à chacun d'adopter pour son usage un autre véhicule théorique s'il le préfère et le trouve plus lumineux. Mais croyez-vous encore une fois que telle soit bien la doctrine qui ressorte aujourd'hui de l'enseignement commun? Beaucoup n'ont-ils point une tendance très marquée à confondre théologie et dogme, à canoniser des systèmes? Et n'est-ce point une des causes les plus déterminantes et les plus efficaces de la répulsion que manifeste la pensée moderne à l'égard de la foi?

Je conclus donc de nouveau à la portée *pratiquement et moralement directive, intellectuellement et spéculativement négative*, des définitions dogmatiques. Ici je dois rectifier une erreur de lecture commise par M. de Grandmaison. Il me fait dire que « les formulaires doctrinaux, à commencer par le premier de tous, le symbole apostolique, affirment des réalités dont ils ne donnent aucune représentation intellectuelle, même rudimentaire ». Voici mon texte exact : « Le *Credo* apostolique, sous sa forme première, affirme l'existence de réalités dont il ne donne aucune théorie représentative même rudimentaire ». *Théorie représentative* au lieu de *représentation intellectuelle* : la nuance est appréciable. Et elle me suffit, je crois, pour maintenir mes conclusions : je me bornerai, pour explications plus amples, à renvoyer aux remarques si claires présentées par M. l'abbé Sertillanges dans le même numéro du *Bulletin*[1] où a paru l'article de M. de Grandmaison.

Quant aux textes de saint Paul cités ensuite, qu'ont-ils de gênant pour moi[2]? Poser à titre de données et de faits, dans un langage de connaissance pratique, des objets dont toute spéculation devra tenir compte, déterminer pragmatique-

1. Notamment au bas de la page 249.

2. Le chapitre II de la première épître aux Corinthiens me paraît en particulier tout à fait dans le sens de ma thèse : qu'on en pèse chaque mot.

ment ces réalités ineffables par l'attitude et la conduite qu'elles exigent de notre part, n'est-ce pas suffisant pour qu'on parle de croyance *positive* et *captivant l'intelligence?* de sagesse qui *fait connaître* les profondeurs de Dieu? L'enseignement de saint Paul tend au salut des hommes, non à leur instruction théorique. Les idées par lesquelles il s'exprime doivent être prises comme appartenant à l'ordre des idées communes et non pas comme incluant une philosophie spéculative quelconque. Et assurément les termes techniques (plérôme, éléments, éons, épignose, énergie, etc.) dont est « saturée » l'épître aux Colossiens ne se rattachent pas au dogme par leur *valeur technique* proprement dite, à moins que ce ne soit de la façon *négative* que j'ai indiquée.

En résumé, M. de Grandmaison serait, je pense, tout à fait d'accord avec moi, s'il ne commettait l'erreur d'interpréter en intellectualiste la philosophie de l'action. Il suppose implicitement que cette philosophie consiste à partir d'une antinomie regardée comme primitive entre l'action et la pensée pour donner le primat à l'une au détriment de l'autre. Mais s'en tenir à cette dissociation conceptuelle est une attitude intellectualiste. Le vrai point de vue de l'action est tout différent. Car il implique au contraire un retour à l'unité concrète de l'esprit, à la source commune des fonctions que l'analyse discerne dans l'âme, bref à ce que j'ai nommé ailleurs la *pensée-action.*

II. — DOGME ET CONNAISSANCE.

Que le dogme ait une valeur intellectuelle, qu'il constitue une source positive de connaissance, en vérité cela ne fait pas question. Il fournit en effet, si l'on me passe le mot, des données *théologisables;* une fois reçu, il devient tout na-

1. J'ai insisté plus longuement sur tout cela dans un travail *Sur la notion de dogme,* que la *Revue biblique* publiera prochainement en réponse à un article de M. l'abbé Wehrlé.

turellement matière à spéculations philosophiques et à théories explicatives. Seulement, n'oublions pas que les systèmes ainsi élaborés ne s'imposent pas avec l'autorité du dogme lui-même. Ils demeurent affaire de discussion libre. Voilà tout ce que j'ai prétendu, tout ce que je prétends encore.

Mais, à un autre point de vue, je vais plus loin. Je reconnais qu'il y a un élément de connaissance dans la foi, un élément de connaissance inhérent à la proposition dogmatique prise comme telle. Un dogme, en effet, ne ressemble pas à une formule cabalistique sans signification; on s'entend quand on parle des dogmes et l'on sait distinguer les dogmes les uns des autres. Mais quelle connaissance est-ce là? à quel type appartient-elle? et comment convient-il de la qualifier? Tel est le problème. Or je dis que *c'est une connaissance d'ordre pratique* et j'ai précisé plus haut ce que j'entendais par là.

Cette connaissance exprime son objet en *symboles d'action;* elle le représente par la *réaction vitale* qu'il provoque en nous. On pourrait la comparer à la *connaissance de fait* qui dans les sciences précède la *connaissance théorique*. Par exemple, quand je dis : « En regardant le soleil à travers une fente très étroite on voit toutes les couleurs de l'arc en ciel », je n'ai pas même commencé une théorie de la diffraction et pourtant j'ai déjà déterminé d'une façon très positive l'objet d'une théorie à faire. Ainsi en est-il du dogme, *mutatis mutandis*.

Quand je parlais de ce dilemme insoluble qui nous fait osciller sans échappatoire possible de l'anthropomorphisme à l'agnosticisme, c'est que je raisonnais dans l'hypothèse intellectualiste. Mais le pragmatisme ouvre une issue. Car l'anthropomorphisme devient légitime dès lors qu'il s'agit de caractériser l'action qu'un objet en soi mystérieux commande en l'homme; et l'agnosticisme n'est plus total, dès lors que l'objet déclaré inaccessible en soi nous est livré sous les espèces de la répercussion pratique qu'il a en

nous[1]. Qu'on parle d'*analogies*, je le veux bien : ces analogies sont en quelque sorte les *harmoniques vitales* que la réalité transcendante éveille en nous.

Voilà comment je réaliserais, dans le cas actuel, « la différence qui existe entre une notion analogique et un pur symbole ». Non, assurément, je ne crois pas que le dogme fonctionne par rapport à nous comme une simple notation algébrique entièrement conventionnelle, car une telle notation demeure un néant à nos yeux si nous ne possédons en quelque manière de quoi la déchiffrer. Mais, au point de vue intellectualiste pur, la *ressemblance inadéquate* réclamée par M. de Grandmaison entre le signe et la chose ne saurait être définie que par un recours à l'*imagination*, ce qui n'est guère cohérent ; tandis que la difficulté disparaît si l'on consent à reconnaître dans notre action le lieu et la matière de cette ressemblance.

Tout cela deviendra plus clair par un exemple. Je garde celui de la personnalité divine. M. de Grandmaison ne le trouve pas très heureux, parce que (dit-il) *Dieu est personnel* est moins l'énoncé d'un dogme défini que le fondement rationnel nécessaire de plusieurs dogmes. La question n'est pas très importante. Néanmoins mieux vaut la résoudre pour dissiper tout malentendu.

Parlant donc un instant la langue technique de la théologie, je dirai que : 1° la personnalité divine me paraît contenue dans la révélation, *implicitement* peut-être, mais *formellement* et non *virtuellement* ; et que : 2° elle me paraît aussi proposée comme telle par l'Église, sinon par les définitions solennelles du Vatican, du moins par le magistère ordinaire et universel. Cela suffit, on le sait, pour qu'il y ait

1. Je souscris entièrement aux remarques de M. Lévy-Bruhl citées par M. de Grandmaison à la page 200 de son article. J'ai moi-même écrit quelque chose d'analogue (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1904, p. 155). Mais est-ce que cela ne montre pas justement la nécessité d'en venir au point de vue de l'action si l'on veut maintenir néanmoins la transcendance absolue du surnaturel par rapport à la raison humaine?

dogme ici et pour que je puisse donc étudier la proposition en cause *en tant qu'elle exige une adhésion de foi.*

Cela posé, Dieu ressemble à une personne en ce que notre attitude par rapport à lui doit ressembler à notre attitude vis-à-vis d'une personne. C'est sous les espèces de la ressemblance d'action qu'est saisie la ressemblance de nature indéterminable en soi. Et cela suffit à justifier le rôle négatif ou prohibitif du dogme : est proscrite et rejetée toute formule théorique dont la traduction en langage de vie aboutirait à nous faire prendre une mauvaise attitude ou suivre une mauvaise conduite[1].

Qu'on y fasse attention. L'intellectualisme nous engage dans une impasse. Plaçons-nous en effet à ce point de vue pour examiner la notion de *personne* ou telle autre qu'on voudra. Si nous prétendons en déterminer le contenu, que faire sinon nous adresser à notre expérience? Mais alors, dès qu'il s'agit d'une application à Dieu, nous voici en plein anthropomorphisme. Et il n'y a qu'une seule manière de s'y prendre pour que cet anthropomorphisme ne soit plus choquant, c'est d'en appliquer les formules à nous-mêmes, non directement à Dieu; c'est d'entendre les notions en cause comme définissant ce que doit être notre attitude par rapport à Dieu, non ce que Dieu est en soi; ce qui revient à quitter le point de vue de l'intellectualisme pour celui de l'action.

Que si nous nous obstinons à nous en tenir quand même au premier, nous ne parvenons à éviter l'anthropomorphisme imminent qu'en tombant dans l'agnosticisme. Nous en venons alors à dire que toute notre science de Dieu se résume en cette parole de saint Augustin (in Ps. 85, n. 12) : « Vous demandez ce qu'est Dieu? *Quod oculus non vidit,*

1. A ce point de vue, M. de Grandmaison dit en passant que le dogme *Dieu est personnel* exclut non pas seulement telles et telles formes, mais *toute* forme de panthéisme. Cela est excessif. Car sans doute, si le concile du Vatican a pris soin d'énumérer très précisément certaines doctrines panthéistes pour les frapper de ses anathèmes (Can. 3 et 4 du chap. 1 dans la Const. *Dei Filius*), ce n'est pas sans motif.

nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit (I Cor., II, 9). Nous nous bornons à noter avec le pseudo-Denys que tout ce qu'affirment de Dieu les noms traditionnels en pourrait être nié avec plus de vérité encore. Dans ces conditions, en effet, « toutes les formules se valent »; et cette conséquence inévitable est pour moi la condamnation même de l'intellectualisme. Seule l'autre attitude est capable de donner un sens précis à la *via negationis*. D'abord de la façon que j'ai dite ci-dessus, et puis d'une seconde manière encore. Car il est très juste de soutenir qu'on ne pourrait rien nier de Dieu si on n'en pouvait rien affirmer; que ce qu'on nie, ce ne sont toujours que des limites et qu'une telle négation double équivaut à une affirmation. Mais voyez la situation véritable de l'intellectualisme. Qu'a-t-il pu poser au début comme notion initiale que la méthode négative aurait à parfaire par exclusion des limites? Une notion où — telle qu'il a pu l'acquérir — les limites sont essentielles. Dès lors, par les négations subséquentes, à quoi peut-il arriver, sinon à détruire la notion qu'il avait, ou du moins à la dissoudre dans un vague indéterminable? Ici de nouveau l'action est nécessaire pour affirmer d'abord et permettre ainsi à l'intelligence discursive, dans son effort de mise en concepts, de nier ensuite sans abolir. Cette négation veut dire que les concepts essayés ne conviennent pas : mais leur suppression laisse intacte l'œuvre antérieure et supérieure de l'action.

Mais l'intellectualisme veut passer outre. La déficience, dit-il, est dans nos concepts, non en Dieu. La voie de négation ne signifie pas seulement que *Dieu n'est pas ceci ou cela*, mais que *Dieu est plus que tout cela*. Nos formules ne conviennent pas, non par défaut en Dieu, mais par excès : elles doivent être majorées infiniment, car ce qu'elles expriment est en Dieu non comme elles l'expriment, mais *excellentiori modo*, dit saint Thomas. Nous dirons donc que Dieu est *supra-personnel*, voulant signifier ainsi que la notion de personnalité divine n'a qu'une ressemblance lointaine et déficiente avec l'objet correspondant. — Soit; mais que cela

est vague! Comment voir là autre chose que des imaginations sans consistance? Comment assigner même des degrés variables de ressemblance quand on ne peut pas comparer avec le modèle, avec le terme limite? Il n'y a qu'une manière de dissiper tous ces nuages et c'est de revenir au langage de l'action en disant ce que j'ai rapporté plus haut pour définir et graduer la ressemblance de Dieu avec une personne, et en ajoutant pour marquer l'éminence ineffable de la personnalité en Lui qu'une telle attitude, même poussée jusqu'au tout de nos forces, ne Lui donne pas encore tout ce qu'Il mériterait, que nous ne pouvons nous en contenter, et que nous devons par suite rester toujours en face de Lui dans l'anéantissement de l'adoration.

III. — DOGME ET DÉMONSTRATION.

De cette question fondamentale, à laquelle M. de Grandmaison consacre les pages 202 à 215 de son article, je ne dirai ici qu'un mot très bref.

Ce qui fait difficulté pour moi, ce n'est point que le dogme requière une adhésion irréformable et absolue : c'est qu'une telle adhésion puisse aller à un dogme conçu comme collection d'énoncés théoriques. En un mot, il me semble voir une incompatibilité de principe entre le point de vue intellectualiste et le genre d'assentiment qu'un catholique doit au dogme. Si l'on préfère, je trouve que les « objections modernes » que j'ai rapportées deviennent irréfutables quand on se fait une conception intellectualiste du dogme. Je n'ai pas entendu démontrer autre chose; et je n'ai pas besoin de dire qu'à mes yeux les objections en cause ruinent l'idée qu'on se fait parfois du dogme et non pas le dogme lui-même.

Sur le principe d'immanence dont M. de Grandmaison parle ensuite, je présenterai une seule observation. Ce prin-

cipe n'est pas une opinion particulière propre à telle ou telle école de philosophes contemporains. Sa force et son importance viennent surtout (pour qui le juge du dehors) de ce qu'il constitue la vérité centrale en laquelle communient toutes les écoles, le point de ralliement que reconnaissent tous les philosophes d'aujourd'hui. De là, dans mon article, ces assertions que M. de Grandmaison trouve « bien hautaines » et par lesquelles je voulais seulement rappeler un fait de notoriété publique. Est-il vrai que l'histoire de la philosophie nous invite « à considérer avec quelque détachement ces déclarations intégristes? » J'observe que, si les doctrines philosophiques, si les systèmes se sont renversés les uns sur les autres (non sans un progrès toutefois), du moins la méthode de la philosophie a toujours été s'affirmant, s'épurant, se dégageant dans la même direction : *perennis philosophia*. Or, cette direction est celle que marque le principe d'immanence, lequel, — ne l'oublions pas, — caractérise une *méthode* beaucoup plus qu'une *doctrine*. Au surplus, M. de Grandmaison se répond implicitement à lui-même. Car, après avoir interprété le principe d'immanence d'une façon à laquelle je ne puis que souscrire, il ajoute : « Alors un homme qui pense ne pourra guère que tomber d'accord » avec ceux dont il vient de résumer le sentiment. Ai-je dit autre chose?

Tout au plus appuierai-je quelque peu davantage sur la nécessité qui veut qu'une vérité quelconque, pour devenir *notre* vérité, c'est-à-dire pour prendre un sens par rapport à nous et pour pouvoir être assimilée par nous, réponde d'une certaine manière à un appel de notre esprit. Mais ce n'est là peut-être qu'une simple nuance. En tout cas, je m'expliquerai longuement là-dessus, en ce qui regarde la vérité surnaturelle, dans un article de la *Revue biblique* auquel j'ai déjà fait allusion; pour ne pas répéter ici les mêmes choses, je demande la permission d'y renvoyer le lecteur.

Enfin, dans tout ce que dit après cela M. de Grandmaison sur l'apologétique, je ne vois pas, pour ma part, après

lecture attentive, ce que je refuserais d'accepter, ni ce qui contredit en quoi que ce soit ma thèse. Peut-être, sur quelques points, y aurait-il lieu d'insister ou de préciser davantage? Mais ce ne serait pas à propos ici. L'article *Qu'est-ce qu'un dogme?* ne parlait pas de ces problèmes. Il se bornait à rappeler brièvement l'insuffisance radicale des procédés apologétiques purement extrinsèques à l'emploi desquels condamne l'adoption du point de vue intellectualiste en matière de dogme. Or, là-dessus, M. de Grandmaison est en somme, si je ne me trompe, du même avis que moi et que tous les partisans d'une apologétique d'immanence. Une telle apologétique est nécessaire pour vivifier l'apologétique objective : cela me paraît ressortir de toutes les pages que j'examine en ce moment. D'autre part, il y est dit très bien, en manière de conclusion, que les procédés d'accès à la foi ne sont pas proprement assimilables à des procédés scientifiques, parce que « la nature des objets à atteindre s'y oppose » et que « la certitude à laquelle on vise est d'un autre ordre ». N'est-ce point là, en d'autres termes, exactement ce que je disais?

IV. — DOGME ET ACTION.

Je ne dirai non plus qu'un mot sur ce quatrième et dernier point, les explications qui précèdent pouvant suffire en somme pour dissiper tout malentendu.

M. de Grandmaison expose en de très belles pages le sens moral de la révélation chrétienne, le rôle qu'elle joue relativement à la loi naturelle et l'infinie hauteur où elle nous élève au-dessus de cette loi. Puis il insiste fortement sur le primat de la doctrine par rapport aux applications pratiques. Je ne veux rien contester de cela. A aucun degré, je ne me range parmi ceux qui affectent de regarder le christianisme comme une morale sublime à prendre en fai-

sant bon marché du dogme positif. Cette manière de voir, quand elle ne procède pas d'une tactique méprisable, me paraît le fait de gens qui se font une bien pauvre idée de la vie spirituelle. Surtout elle implique la conception séparatiste que je combats. Tout ce que j'ai dit, tout ce que je répète, c'est que la signification pratique ne doit pas être considérée comme une conséquence discursivement déduite du dogme, mais qu'elle appartient à sa substance même et qu'elle le constitue, le dogme étant objet de *pensée-action indissoluble* et non de *pensée pure,* de sorte qu'il est formulé en langage de vie, non de spéculation, et que sa forme intellectuelle abstraite n'est qu'une codification juridique faite après coup.

Résumons une dernière fois les rapports du dogme et de l'action, en ayant toujours présente à l'esprit la véritable idée de celle-ci[1].

Pour ce qui concerne la période d'accès à la foi, le discours, la spéculation théorique peuvent servir sans doute, mais d'une façon seulement accessoire. « *Non in dialectica Deo complacuit salvum facere populum suum* », dit saint Ambroise. D'où je conclus avec M. l'abbé Sertillanges[2] : « Le dogme est, avant tout, une direction pratique; et l'on avance vers lui, et l'on adhère à lui selon les lois de la pratique. » C'est ce que M. de Grandmaison exprime à son tour quand il écrit que la préparation intellectuelle de la foi « ne suffit pas, si même elle est la plus importante » (p. 213, n. 2). C'est lui encore qui cite ce texte de saint Thomas : « *In cognitione fidei principalitatem habet voluntas.* » Et c'est lui enfin qui rappelle un passage des Actes où se trouve condensée en quelques mots toute l'apologétique de l'immanence. « *Quaedam mulier, nomine Lydia, ... colens Deum, audivit : cujus Dominus aperuit cor intendere his quae dicebantur a Paulo* » (Act. Apost., xvi,

1. Voir *supra*, p. 000.
2. *Quinzaine* du 1er juin 1905, p. 412.

14). Il y a proposition de la vérité au dehors; mais cette proposition resterait lettre morte si le cœur ne s'ouvrait pour l'accueillir et n'allait en quelque manière au-devant d'elle; c'est la grâce divine qui donne une telle capacité d'intelligence et de postulation; et la grâce vient à ceux qui, par leur bonne volonté, par leur attitude et leur action, sont déjà, pour autant qu'ils peuvent, des serviteurs de Dieu. La loi reste la même pour tous. Il faut aborder la question religieuse comme une question vitale et non comme une affaire de pure théorie spéculative; et la religion se présente essentiellement non comme un système philosophique, mais comme une solution pratique au problème concret que la vie pose en nous.

Une fois la vérité atteinte, nous avons vu comment le dogme concerne premièrement et directement notre action et comment il n'atteint notre connaissance discursive qu'à travers notre action et sous les espèces de notre action. J'ai suffisamment insisté là-dessus pour n'y plus revenir.

Mais ce qu'il faut noter en terminant, c'est le rôle de l'action encore dans le développement ultérieur du dogme. Que celui-ci dirige notre conduite et l'inspire, qu'il règle notre attitude, qu'il soit pour nous aliment spirituel, source de vie et de lumière, qu'il renouvelle jusqu'en son fond et qu'il porte à une puissance transcendante notre activité morale : je le contesterai moins que personne. Mais il y a plus. C'est par la mise en pratique, par l'expérience vécue, par l'effort illuminateur de l'action réalisante, que la connaissance du dogme s'approfondit toujours davantage en nous. Sur ce point, l'Écriture est pleine de textes significatifs qui sont dans toutes les mémoires. J'ai donc le droit, ou jamais, d'appliquer à ce cas ce que j'ai dit ailleurs sur la connaissance en général, dans une critique d'ensemble de l'intellectualisme[1] : *la vraie connaissance est action.*

1. Voir dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1901, un article intitulé : *Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie.*

De là résulte clairement le sens que j'attache à la règle évangélique : « *a fructibus eorum cognoscetis eos* », comme critère de vérification[1]. J'y insisterai ailleurs[2]. Mais ce que je veux noter tout de suite, c'est que ce principe n'a jamais signifié pour moi que nous ayons à faire un choix, un triage dans le contenu de la révélation d'après notre appréciation individuelle et présente de son utilité. A cet égard, je pense tout à fait comme M. de Grandmaison, comme Newman qu'il cite, et sans doute comme tout catholique véritable. J'ai comparé les dogmes à des *faits :* est-ce que le savant choisit entre les faits pour retenir les uns et rejeter les autres? Non, mais il s'efforce d'*utiliser* tous les faits. Il en est de même ici. Tous les dogmes concernent notre action, bien que nous ne sachions pas toujours voir comment et en quoi; et, pour déterminer leur sens, la méthode efficace consiste à s'efforcer de les vivre. Je ne puis instituer ici une discussion sur le Sabellianisme ou sur la procession du Saint-Esprit *ab utroque;* je pense que les dogmes correspondants ont une signification pratique et morale, une valeur de vie, qu'il ne serait peut-être pas si difficile de préciser; je crois surtout que, si cela n'était pas, si ces dogmes n'avaient aucun rapport avec notre action, s'ils ne nous apportaient que des vues théoriques, l'Église n'en eût pas fait des dogmes définis et les eût laissés à jamais dans le domaine des *opinions libres.*

Et, pour finir, il me semble que l'interprétation pragmatique des dogmes est celle qui permet le mieux de comprendre l'immutabilité de leur sens malgré les enrichisse-

1. Quand j'ai écrit (p. 505 de l'article *Qu'est-ce qu'un dogme?*) : « La valeur d'une vérité se mesure avant tout aux services qu'elle rend », je restais placé par hypothèse dans l'ordre de la science et de la philosophie, comme le contexte en fait foi. C'est à vouloir, d'un point de vue intellectualiste, transformer les dogmes en énoncés théoriques et spéculatifs qu'on risque de les faire paraître inutiles et inféconds. Je ne dis pas du tout qu'ils soient tels par rapport à notre vie religieuse, ni même — indirectement, et sous la forme du pragmatisme, — par rapport à notre vie intellectuelle entendue au sens le plus large.

2. Dans un travail *Sur la logique de l'invention* actuellement en cours de publication (voir *Revue de Métaphysique et de Morale*, mars 1905).

ments et les précisions. En effet « la doctrine de la foi révélée de Dieu n'a pas été proposée à l'esprit humain comme une découverte philosophique qu'il avait à perfectionner » et l'on doit « conserver perpétuellement aux dogmes sacrés le sens fixé par une première déclaration de notre sainte Mère l'Église », sans qu'il soit jamais permis « de s'écarter de ce sens sous l'apparence et le prétexte d'une intelligence plus élevée. » (Const. *Dei Filius*, chap. IV). N'est-ce point dire équivalemment que le sens du dogme est avant tout pratique et moral? Puisque nos conceptions théoriques se renouvellent et se transforment incessamment, n'est-ce point par notre attitude, par notre conduite, par notre action, — entendues comme je l'ai précisé plus haut, — que nous ressemblons aux chrétiens de tous les âges passés ou futurs et que nous professons la même foi qu'ils ont professée ou professeront? Je ne sais dans quelle mesure précise j'arriverais à m'entendre intellectuellement avec un saint Augustin ou un saint Thomas, s'il m'était donné de recevoir leurs leçons et de converser avec eux; mais ce que je sais bien, c'est que, dans toutes les démarches de leur vie et de ma vie, dans tous les actes pratiques de leur âme et de mon âme, je n'aurais aucune peine à les comprendre ou à m'en faire comprendre, et ne serais séparé d'eux que par l'infirmité de mon amour.

Et maintenant, parvenu à la fin d'une discussion où je crois n'avoir jamais différé de mon interlocuteur que par les formes du discours, je me retrouve plus clairement encore en pleine communion de sentiment et de volonté avec lui. Oui, travaillons à nous comprendre, sans rien méconnaître, sans rien oublier : au terme de notre effort, il y a la paix, cette paix divinement promise aux hommes de bonne volonté. La vérité vaincra; sa victoire ne sera pas celle d'un homme sur un homme; elle trouvera chacun de nous prêt à l'acclamer dans le plus intime de son âme. Pour préparer ce triomphe dans la mesure de notre pouvoir, nous ne don-

nerons pas notre confiance aux systèmes faits de main d'homme; mais nous aimerons les hommes en qui passent les systèmes et nous chercherons surtout à discerner par où ils ont raison. Nous aurons la longue patience qui est le fruit de la charité; nous ne serons ni de ceux qui arrêtent ni de ceux qui bouleversent; nous tâcherons que notre zèle soit toujours de mieux en mieux informé; et nous nous efforcerons de produire notre témoignage sans crainte ni réticence, dans la sincérité de notre cœur, simples et droits comme la lumière, disant ce que nous voyons tel que nous le voyons, fidèles à la divine parole : *Sit sermo vester : est, est; non, non.* Surtout nous fermerons notre âme à cette inquiétude qui est toujours un défaut dans la foi. Dieu ne manquera pas à son Église; le magistère infaillible est vivant aujourd'hui comme hier; la richesse du Don divin n'a pas livré ses ressources dernières; et par-dessus tout, par-dessus les oppositions craintives et les innovations téméraires, par-dessus l'habileté des uns et l'imprudence des autres, il y a Celui qui nous a dit un jour la parole de suprême apaisement : « *Confidite : Ego vici mundum.* »

Édouard Le Roy.

QU'EST-CE QU'UN DOGME?

RÉPLIQUE DE NOTRE COLLABORATEUR.

Il est toujours désobligeant de répondre à un interlocuteur du mérite de M. Le Roy, quand il assure, en termes diserts et courtois, qu'entre lui et nous « l'accord de fond existe sauf quelques divergences de surface », — qu'on croit cet accord encore à conclure, et ces divergences plus profondes. La teneur de son nouvel article (car c'en est un) rend mon embarras plus grand : j'y lis en effet toute une série de déclarations qui, à les prendre littéralement, suffiraient à me rassurer pleinement; et, d'autre part, ces déclarations sont ensuite expliquées dans un sens qui ne souffre guère, me semble-t-il, une interprétation conciliante.

« Je veux bien, dit M. Le Roy, qu'on dise du dogme qu'il s'adresse à la raison et qu'il exige une adhésion de l'intelligence... Le mot dogme s'applique à une vérité 1° *révélée,* c'est-à-dire contenue dans la parole de Dieu écrite ou traditionnelle; 2° *proposée* par l'Église à notre croyance en tant que divinement révélée... Que le dogme ait une valeur intellectuelle, qu'il constitue une source positive de connaissance, en vérité cela ne fait pas question. Il fournit en effet, si l'on me passe le mot, des données *théologisables.* ... Je vais plus loin : je reconnais qu'il y a un élément de connaissance dans la foi, un élément de connaissance inhérent à la proposition dogmatique prise comme telle;... [cette connaissance], on pourrait la comparer à la *connaissance de fait,* qui, dans les sciences, précède la *connaissance théorique*... M. de Grandmaison interprète le principe d'immanence d'une façon à laquelle je ne puis que

souscrire... Cette règle [la valeur utile d'une doctrine employée comme critère] n'a jamais signifié pour moi que nous ayons à faire un choix dans le contenu de la Révélation d'après notre appréciation individuelle et présente de son utilité. A cet égard je pense tout à fait comme M. de G., comme Newman qu'il cite, et sans-doute comme tout catholique véritable. J'ai comparé les dogmes à des *faits :* est-ce que le savant choisit entre les faits pour retenir les uns et rejeter les autres?... Nous fermerons notre âme à cette inquiétude qui est toujours un défaut dans la foi. Dieu ne manquera pas à son Église; le magistère infaillible est vivant aujourd'hui comme hier. »

Voilà des déclarations que (sauf celle qui vise directement mon travail) je n'aurai pas la présomption de qualifier : elles se manifestent assez d'elles-mêmes comme excellentes, et mon article n'eût-il produit d'autre résultat que de les faire proclamer une fois des plus, j'estimerais n'avoir pas perdu ma peine. Quoi qu'il en soit donc des divergences qui peuvent subsister encore, je suis heureux de penser qu'il y a là une base commune, inébranlable, et, si j'ose dire, un *locus catholicus,* où l'accord sera toujours possible entre mon sympathique interlocuteur et moi.

Seulement je me demande si les explications ultérieures fournies par M. Le Roy, et la théorie « pragmatique », exclusivement pragmatique, qu'il maintient, suffisent à justifier pleinement ces déclarations, à expliquer en particulier la valeur intellectuelle positive qu'il reconnaît au dogme.

« Le tout est de savoir en quel langage le dogme s'adresse à la raison, et quelle sorte d'adhésion il requiert de l'intelligence. » — Voilà la question, telle qu'elle se débat entre nous, très bien posée. — « A quoi j'ai répondu, poursuit M. Le Roy, qu'il est formulé en langage d'action pratique et qu'il réclame une adhésion d'ordre moral... Un dogme est une vérité d'ordre vital, il nous présente son objet sous

les espèces de l'action commandée en nous par lui, et l'obligation d'adhérer qui l'accompagne concerne proprement sa signification pratique, sa valeur de vie. Voilà l'interprétation que j'oppose à celle qu'on nomme *intellectualiste*. »

Que le dogme s'exprime quelquefois dans un langage d'action pratique, on l'accorde volontiers [1]; qu'il réclame une adhésion d'ordre moral, c'est-à-dire *commandée par des raisons d'ordre moral,* celui-là seul en douterait pour qui l'acte de foi ne serait pas un acte de vertu. Mais il ne s'ensuit nullement que l'objet qui sert de matière à notre acte de foi, ne soit pas une vérité perçue par l'esprit du croyant, et pas toujours, ni surtout exclusivement, *dans et par une action à poser*. En d'autres termes, l'adhésion de foi est pour nous un acte complexe, moral dans son motif, intellectuel dans son principe et dans sa substance, un acte de l'intelligence mue par la volonté, et réagissant ensuite sur l'action pratique [2]. La vérité intégrale est dans la synthèse de ces deux éléments : exténuer l'un ou l'autre est également dangereux.

C'est de quoi ne convient pas, semble-t-il, M. Le Roy, quand il institue le procès de tout intellectualisme, même modéré, le bloquant derechef entre les serres de son premier dilemme : ou anthropomorphisme, ou agnosticisme. Reste pour le dogme une valeur « d'ordre pratique. » Il est une connaissance qui « exprime son objet en *symboles d'action*... qui le représente par la *réaction vitale* qu'il provoque en nous ». Son objet « nous est livré sous les espèces de la répercussion pratique qu'il a en nous ».

A quoi je réponds 1° que la connaissance exclusivement pratique décrite ici est insuffisante à justifier les formules de foi; et 2° que l'interprétation intellectualiste modérée

1. Par exemple les Pères du Concile de Constantinople, en 381, proclament le Saint-Esprit συμπροσκυνούμενος.

2. « Fides est in intellectu speculativo, quamvis sit ut occasio remota aliquid operandi... » Saint Thomas, *de Veritate*, q. XIV, art. 4. Il faut lire dans cet article, et ceux qui l'accompagnent, la magistrale analyse de l'acte de foi, où tous les éléments qui y concourent sont si justement balancés.

desdites formules échappe à l'agnosticisme sans tomber dans l'anthropomorphisme.

Reprenons l'exemple emprunté à la personnalité divine. « Dieu ressemble à une personne, dit M. Le Roy, *en ce que* notre attitude par rapport à lui doit ressembler à notre attitude vis-à-vis d'une personne. » — Et moi : « Notre attitude vis-à-vis de Dieu doit se modeler sur celle que nous prenons à l'égard d'une personne, *parce que* la foi nous apprend que Dieu est une substance spirituelle, unique, vivante, aimante, et infinie en perfection, dans laquelle se vérifient donc éminemment, et sous le bénéfice de l'analogie, les caractères propres à une personne. » — Qui décidera entre ces deux interprétations, dont l'une descend de la connaissance à l'attitude pratique, l'autre puisant exclusivement dans l'attitude pratique imposée un élément tel quel de connaissance?

Tout simplement les formules conciliaires. « *Sancta Catholica.. Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum.. intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus.. et super omnia quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus*[1]. » Dire que la doctrine formulée ici exprime son objet « en symboles d'action » qu'elle « le représente par les réactions vitales qu'il provoque en nous », c'est, me semble-t-il, plier des paroles très simples à une thèse préconçue. Le langage est ici évidemment intellectualiste, les notions à croire exprimées *en clair*, si je puis dire, l'action (*praedicandus..*) nettement subordonnée à la connaissance (*qui cum sit* etc..). Et lorsque, dans un des canons correspondants à cette constitution dogmatique, l'on dit anathème « à qui refuse de confesser que le monde et toutes choses contenues en lui, spirituelles et matérielles,

1. *Constitutio Vaticana de Fide catholica*, cap. 1.

selon toute leur substance, ont été par Dieu tirées du néant », qui ne voit que l'action, que la confession exigée ici, porte directement sur le fait, mais moyennant une *notion* d'abord perçue par l'esprit? Or il ne s'agit pas d'opinion à débattre, mais de dogme à confesser, avant tout essai de systématisation théorique. Il y a donc un minimum de connaissance intellectuelle *directe* à maintenir dans les « données théologisables, » connaissance qu'on peut certes appeler pratique, puisqu'elle commande des actes moraux et méritoires, mais qui est distincte de cette « répercussion pratique, » et antérieure à elle.

Cette interprétation intellectualiste modérée ouvre-t-elle une voie sans issue? Faut-il opter, si on l'accepte, entre l'agnosticisme absolu et l'anthropomorphisme? C'est ce qu'affirme M. Le Roy : « Qu'on y fasse attention. L'intellectualisme nous engage dans une impasse. Plaçons-nous en effet à ce point de vue pour examiner la notion de personne, ou telle autre qu'on voudra. Si nous prétendons en déterminer le contenu, que faire sinon nous adresser à notre expérience? Mais alors, dès qu'il s'agit d'une application à Dieu, nous voici en plein anthropomorphisme... Que si nous nous obstinons.. nous ne parvenons à éviter l'anthropomorphisme imminent qu'en tombant dans l'agnosticisme. Nous en venons alors à dire que toute notre science de Dieu se résume en cette parole de saint Augustin (*in Psalm.* 85, n. 12) : vous demandez ce qu'est Dieu? — *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Nous nous bornons à noter avec le Pseudo-Denys que tout ce qu'affirment de Dieu les noms traditionnels en pourrait être nié avec plus de vérité encore. Dans ces conditions, en effet, toutes les formules se valent, et cette conséquence inévitable est pour moi la condamnation même de l'intellectualisme. »

Je réponds que notre science [mettons : connaissance] de Dieu ne se résume nullement pour nous, *pas plus que pour*

Saint Augustin et le Pseudo-Denys lui-même, dans les formules auxquelles se réfère M. Le Roy. Ces formules expriment avec force, — la première d'une façon oratoire proportionnée à l'auditoire populaire d'Augustin, la seconde d'une façon plus subtile, et sous le bénéfice des autres « voies » indiquées, — *une des faces de la vérité,* c'est-à-dire l'incommensurabilité, par rapport à tout être créé, de la nature divine. Mais, en proclamant l'incompréhensibilité divine, Augustin et Denys maintiennent, et expliquent, la doctrine orthodoxe de la cognoscibilité divine.

Et quand nous soutenons que les formules analogiques où s'exprime cette connaissance offrent à l'esprit une prise positive, distincte de l'attitude pratique qu'elles nous imposent par voie de conséquence, nous ne sombrons pas, pour autant, « en plein anthropomorphisme ». Car justement nous n'attribuons à Dieu les noms traditionnels, nous ne distinguons ses attributs, que sous le bénéfice de corrections, de précisions, qui varient avec ces attributs, mais vont toutes à reconnaître l'infinie et très simple perfection divine, et à maintenir sa transcendance absolue. La notion analogique ne prétend nullement s'égaler à l'Être divin, et c'est cette modestie qui lui permet de garder, dans son ordre, sa valeur propre et positive[1].

En résumé, et pour conclure, si l'on entendait par « valeur intellectuelle » du dogme, opposée à sa « valeur pragmatique, pratique, » ce qui est « son expression scientifique en fonction d'un système », — quitte à inclure dans cette valeur pratique, « vitale », une signification propre et positive, distinctement perçue par l'esprit (c'est l'interprétation que suggèrent quelques uns des passages de la réponse de M. Le Roy), — il y aurait encore matière à discussion, mais la théorie me semblerait très défendable. Seulement, il ne faudrait pas donner cette explication comme allant à l'encontre d'un intellectualisme modéré, restant bien entendu

1. Voir saint Thomas, *Summa theologica*, I Part., q. XIII, art. 3-6, 10-12.

que cette connaissance « vitale » est distincte de la connaissance incluse dans l'acte de foi, et la suppose... Mais les explications fournies par M. Le Roy, pour intéressantes qu'elles soient, me paraissent finalement rester bien en deçà. Je souhaite de m'être trompé, et ne demande qu'à reconnaître, chez mon très distingué contradicteur, une estime pleinement suffisante de la valeur intellectuelle du dogme. Sans doute, *non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum*, mais je bénirai la discussion courtoise, fort différente de l'aigre dialectique arienne condamnée en ces termes par saint Ambroise [1], qui me permettra d'être en parfait accord, dans la plus pure orthodoxie, avec l'auteur de *Qu'est-ce qu'un dogme?*

Léonce de Grandmaison.

Canterbury.

1. L'on sait en effet que c'est à propos de l'éristique arienne que saint Ambroise (*De Fide ad Gratianum*, I, 5; Migne *P. L.* 16, 537) écrivit cette parole, qu'on nous répète un peu trop souvent depuis que Newman l'a relevée. Elle n'avait pas d'ailleurs échappé aux docteurs du moyen âge, et avait même donné naissance à la légende rapportée par Nicolas de Cusa, selon laquelle saint Ambroise aurait ajouté aux litanies cette invocation : *A dialecticis libera nos Domine!* Voir P. J. Hemmerle, dans *Der Katholik*, 1905, I, 128, note 4.

NOTES ET CRITIQUES

M^me^ Pératé publie : *Newman, méditations et prières* (Paris, Lecoffre, 1906). C'est un livre posthume du Cardinal, des méditations sur les litanies de la Très Sainte Vierge pour le mois de mai, des méditations sur le chemin de la croix et pour le vendredi-saint, des méditations sur divers points de la doctrine chrétienne. On a inséré à la fin « le Songe de Gérontius ». La traduction est délicate et séduisante. En tête, une introduction de M. Bremond, le plus fervent des newmanistes, sur « la piété de Newman », étude ingénieuse, instructive, plus peut-être pour définir l'âme de Newman, que pour tirer les grandes lignes qui manquaient, semble-t-il bien, à sa doctrine spirituelle.

M. SALEILLES, sous le titre de *La foi et la raison* (Paris, Lethielleux, 1905), publie une traduction française de six discours pris parmi les discours universitaires d'Oxford, c'est à savoir les sermons X-XV. Le premier traite de la foi et de la raison considérées comme phénomènes intellectuels; le second, de la foi dans ses rapports avec la raison; le troisième, de l'amour considéré comme sauvegarde de la foi contre la superstition; le quatrième est le célèbre sermon sur la raison implicite et la raison explicite; le cinquième traite de la sagesse comparée à la foi et à l'esprit de secte; le sixième enfin est le sermon bien connu sur le développement en matière de doctrines religieuses. Ce dernier mis à part, M. SALEILLES nous aura donné les premières ébauches de la théorie de la connaissance religieuse chez Newman. La traduction est de M. SALEILLES et très intelligemment conduite. Dans la préface, M. SALEILLES s'est appliqué à présenter une analyse de la théorie de Newman. M. DIMNET, dans quelques pages d'introduction, présente lui aussi une analyse pareille, qui a, sur beaucoup d'études récentes, l'avantage d'une parfaite lucidité.

« L'idée, écrit-il, qui revient sous mille formes dans les sermons d'Oxford traduits dans ce volume peut, à peu près, se résumer en ces termes : *La foi est produite par une impulsion émotive en présence de raisons qui ne sont pas absolument des preuves.* Cette idée est sans doute la plus riche qu'un théologien catholique ait rencontrée depuis des siècles ». En d'autres termes, l'apologétique ne peut être que *modestement égotiste* et il y a autant d'apologétiques que d'individus ». C'est une « apologétique de mystique et de converti où l'élément affectif est sûr de l'emporter sur l'élément intellectuel, où *l'expérience tient lieu de raisonnement* ». Et encore : « Newman est éminemment un mystique, c'est-à-dire un homme pour qui les vérités religieuses sont plus vivantes et évidentes que toutes les autres ». M. DIMNET sans doute exagère, quand il avance que cette théorie « reproduit mot pour mot une formule adoptée par tous les manuels de théologie, anciens ou nouveaux. » Mais le tout est de bien entendre Newman, évidemment, et de ne pas le compromettre avec le canon 3 *De fide* du concile du Vatican, en ne pensant qu'au canon 5 du même concile.

Nous voudrions être sûrs que M. FONSEGRIVE, dans *Catholicisme et libre pensée* (Paris, Bloud, 1905), n'a pas sacrifié le canon 3 au canon 5. D'après lui, entre le Catholicisme et la Libre Pensée il n'y a pas de compromis possible.

On est hors du catholicisme et contre lui avec la libre pensée, ou pour le catholicisme et avec lui contre la libre pensée. Mais ce qu'il faut qu'on sache, c'est que le parti qu'on prendra, portant sur une alternative *pratique*, ne saurait être adéquatement justifié par des raisons purement intellectuelles. C'est une décision vitale et vivante, où interviennent, avec les expériences les plus profondes et les plus intimes, toutes les aspirations de la volonté et tous les besoins du cœur. Si la Science a ses exigences légitimes, celles de la pratique ne le sont pas moins, et dans l'espèce, c'est l'action qui doit l'emporter sur la spéculation. En sorte que, si le croyant paraît limiter l'usage de la critique et de la raison, c'est par des raisons plus profondes que la raison. Telle est la thèse toute « newmanienne », nous assure-t-on, qui est exposée dans cet opuscule par l'éminent directeur de la *Quinzaine*.

C'est Newman encore qui est le centre du livre très distingué de M. DIMNET, *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine* (Paris, Lecoffre, 1906). On pourrait chicaner l'auteur sur l'adéquation du titre au livre, car nous n'imaginons pas que toute la pensée de l'Angleterre catholique soit représentée là, puisque Manning est absent, qui eût représenté le catholicisme social et romain, et que tout de même des *scholars* catholiques, comme M. Bishop, comme dom Gasquet, comme le P. Thurston, font quelque figure dans l'érudition historique. Mais M. DIMNET n'a étudié qu'une constellation : Wiseman est le précurseur, Newman est le voyant, le P. Tyrrel, M. Lilly, M. Wilfrid Ward, M. Barry, sont les continuateurs du voyant. Toute l'école, d'ailleurs, semble avoir pour doctrine une doctrine plus moderne que Newman et qui n'est pas proprement anglaise : moralisme mystique et évolutionnisme sont les deux principes fondamentaux de cette « pensée catholique ». Le livre de M. DIMNET, qui rappelle par certaines tendances celui de M. Margival sur Richard Simon, est donc un livre à thèses. Nous souhaiterions qu'elles fussent discutées à fond, et qu'on nous dit si vraiment ces thèses sont la pensée exacte des écrivains auxquels M. DIMNET les attribue [1]. Nous croyons que ce n'est pas le cas du P. Tyrrel, dont *The faith of the millions* qu'étudie M. DIMNET ne donne pas, tant s'en faut, la versatile doctrine, qui, ondoyant entre un mysticisme de bon aloi et un subjectivisme agnostique, a été ou est encore beaucoup plus *ultra* que ne la voit M. DIMNET. Pour Newman, c'est l'inverse [2]. M. DIMNET a écrit une page excellente, où il expose que l'apologétique positive de Newman fut exactement celle de Nicolas et de Paley : mais alors pourquoi concentrer son apologétique dans une vue qui exclut précisément cette apologétique positive? Pareillement, le principe du développement est chez Newman en fonction du fait de la révélation historiquement connu : pourquoi identifier le développement newmanien à l'évolutionnisme? « Newman, écrit M. D. (p. 85), est et restera sans doute longtemps le plus grand théoricien de la valeur des formules dogmatiques et de leur développement; il est aussi le premier apologiste qui ait fait la critique de la

1. C'est ce qu'a essayé le P. HARENT, dans les *Études* du 20 décembre 1905. Nous aurions été heureux que le P. HARENT nous dît si, vraiment, le P. Tyrrel est l'auteur de la brochure de Engels, *Religion as a factor of life*, étudiée ici même (*Bulletin*, 1903, p. 157-166), par M. Franon, — et aussi bien de la brochure de « Hilaire Bourdon », *The Church and the future* (1903). Cela importerait infiniment à l'exposition de la pensée intégrale du R. P. Tyrrel.

2. On a traité cette question déjà dans le *Bulletin*. Voyez 1903, p. 173-183, une discussion de la théorie de la connaissance religieuse chez Newman, et 1904, p. 209-224, une étude de M. MAISONNEUVE, « Newman et Sabatier », à propos d'un article de M. Wilfrid Ward.

croyance avant de lui chercher des arguments, et c'était assurément un trait de génie ». Voilà, en effet, ce qu'est Newman pour les newmanistes d'aujourd'hui, Newman interprété par ses disciples posthumes, Newman abstrait de lui-même et « réalisé » par un groupe d'esprits très distingués, très sincères, mais plus modernes que le cardinal d'Oxford.

Quant à nous, qui nous sommes appliqués ici, depuis l'origine du « mouvement newmanien » en France, à bien distinguer Newman des penseurs qui se réclament de lui, nous faisons des vœux pour que se dissipe le « confusionisme » qui tendrait à se créer en la matière. L'Église elle-même est intéressée à ce que le cardinal Newman ne soit pas compromis. Sa piété, — que Mme Pératé nous fait bien connaître, — sa théorie de l'évidence morale, — que M. Ollé avait accréditée parmi nous, — sa théorie du développement du dogme, — qui est la clé catholique de l'histoire des dogmes, — doivent être défendues comme une part du trésor de l'Église : l'évolutionnisme religieux et le symbolo-fidéisme doivent rester au compte de Sabatier.

***

Si le rationalisme contemporain, qui s'est efforcé d'éliminer tout surnaturel de l'Évangile, a atteint son but; et si la foi traditionnelle en la divinité du Christ est décidément incompatible avec une étude scientifique du Nouveau Testament : telle est l'importante question à laquelle M. André Arnal, au nom de l'orthodoxie protestante, a voulu donner une réponse [1]. Comme types caractéristiques du rationalisme, il a choisi trois hommes en qui se résume, dit-il, le double travail de critique historique et philosophique qui est sorti des écoles allemandes au XIXe siècle : Bidermam, Lipsius et Pfleiderer. Il expose en détail leurs doctrines; il discute leurs arguments; il adopte ou rejette leurs conclusions. Mais, à propos de ces trois auteurs, par la force même des choses et la connexité des questions, c'est une revue de toute la théologie protestante d'Allemagne que M. A. est amené à faire. Aussi trouvera-t-on dans son ouvrage, sur les diverses interprétations modernes de la tentation ou de la résurrection de Jésus, de la préexistence ou de la kénose, de précieux renseignements ordinairement peu accessibles au lecteur français. A cet égard, et pour ne pas déprécier par des défauts de surface de réelles qualités de fond, M. A. ferait bien d'alléger l'allure de ses longues pages dont les lourds paragraphes compacts rappellent trop les maitres allemands dont il s'inspire.

Sans juger les conclusions de l'auteur, il faut savoir qu'il y a deux parties dans son œuvre; peut-être même devrions-nous dire qu'il y a deux hommes dans M. A. : l'apologiste et le théologien.

L'apologiste recueille les aveux des rationalistes sur la place immense, unique, que tient la personne de Jésus dans l'histoire religieuse de l'humanité et qui fait de lui « un homme que nul n'a égalé, que nul n'égale, que nul n'égalera, qui est au-dessus de tous les autres hommes, en un mot le Surhomme » (p. 111). Il relève le témoignage que Jésus se rend à lui-même comme Fils de l'homme et Fils de Dieu; il célèbre son éminente sainteté qu'il n'a pas de peine à montrer surhumaine; il admet la résurrection et la naissance surnaturelle. Il constate surtout son action vivante et permanente sur les âmes et, dans une page éloquente, il conclut que Jésus est Dieu (p. 313-314).

1. *La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain* (Paris, Fischbacher 1904).

Mais l'apologiste chrétien se trouve doublé en M. A. d'un théologien moins banal, chez qui un souci habituel et sincère d'orthodoxie s'allie d'une manière imprévue aux plus étranges caprices de l'individualisme : et ceci ne laisse pas que de jeter un jour assez curieux sur certaine dogmatique protestante. Ainsi, sans insister sur les opinions métaphysiques de l'auteur à propos de la personne qui n'est pour lui qu'un ensemble de phénomènes (p. 53-55), ou de la prescience divine à qui il refuse la connaissance des futurs libres (p. 42-43 et 246), et pour ne parler que de la Christologie qui fait l'objet de l'ouvrage, M. A. accorde aux rationalistes que Jésus a été homme, parfaitement homme, « uniquement homme » (p. 98), « un homme aussi grand que l'esprit voudra le concevoir....., mais rien qu'un homme » (p. 91). En conséquence, le Christ a été vraiment tenté, vraiment ignorant: il a réellement douté de lui-même et de sa vocation, sa sainteté même a été progressive et limitée. M. A. prend à son compte les critiques rationalistes contre le dogme ecclésiastique des deux natures (p. 53-57); il signale comme « l'inoubliable mérite de l'école rationaliste d'avoir repoussé la personne métaphysique de Nicée et de Chalcédoine, son dualisme antilogique, antihistorique, antiévangélique » (p. 99); de même il rejette le dogme de la Trinité comme entaché d'une incurable contradiction (p. 321-336).

Comment concilier pareille doctrine avec la divinité du Christ affirmée tout à l'heure? M. A. n'est pas embarrassé; car il entend bien que la divinité du Christ est une divinité acquise et subordonnée. « Le Christ n'est pas Dieu comme Dieu; le Christ est le Dieu de l'humanité, ... autre que Dieu et moins que Dieu » (p. 316-317. Cf. p. 336-337). Il y a plus; car le Christ a parlé de sa préexistence, et M. A., quoiqu'il ne la trouve pas bien nécessaire, veut cependant la conserver. Alors il explique que le Christ s'est volontairement diminué, appauvri, dépouillé : « étant Dieu, il se fait homme » (p. 406), et cela littéralement. « Le Christ est la même personne, mais qui est descendue des degrés supérieurs de l'existence aux degrés inférieurs, qui a laissé sa place prééminente dans la hiérarchie des êtres pour prendre une place plus lointaine et plus obscure » (p. 408). « Jésus a été Dieu, mais il ne l'est plus » (p. 410) : à peine a-t-il « par instants, imprécis et étrange, un souvenir qui vient du passé disparu » p. 408). Car n'est-il pas évident qu'il faut prendre à la lettre le *exinanivit semetipsum* » de saint Paul et le « *Verbum caro factum est* » de saint Jean? Ainsi du moins les entend M. A. (p. 95-98 et 372-378), pour aboutir à cette conclusion qui, en trois mots très clairs, résume tout son système : « Il était Dieu, il s'est fait homme, il est redevenu Dieu » (p. 415).

La solution, assurément, n'est point banale; et M. A. est sans doute convaincu qu'il a définitivement réconcilié la foi chrétienne avec les exigences de la critique. Maintenant les rationalistes jugeront sans doute beaucoup trop orthodoxes les conclusions de M. A., tandis que les orthodoxes les trouveront beaucoup trop rationalistes, sans être pour cela plus rationnelles : ils auront mauvaise grâce, en vérité, à ne pas se montrer satisfaits d'une thèse dont tant de vues inédites en fait logique, de de dogmatique et d'exégèse contribuent à faire un chef-d'œuvre de haute fantaisie.

***

A propos de l'ouvrage de M. Rivière, M. Buonaiuti, dans la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* (numéro de novembre 1905), veut

prendre parti dans les controverses récemment soulevées sur la nature du dogme, et il expose, en faisant appel à des notions anciennes trop peu exploitées, comment les difficultés issues de la critique philosophique ou historique contre le dogme chrétien sont résolues par l'idée bien comprise de développement. Les quelques pages, fortement pensées que l'éminent professeur consacre à cette importante question, sans épuiser le sujet, peuvent du moins servir à l'éclairer et méritent, à ce titre, d'être recommandées à l'attention des théologiens.

M. B., tout en rendant hommage aux révélations et constructions de l'histoire, tout en avertissant des graves problèmes que posent ses conclusions devant une certaine théologie trop éprise d'absolu, signale cependant les limites essentielles de la pure critique historique et, partant, son impuissance à rendre la physionomie vivante du passé. L'historien est-il jamais sûr d'être définitivement fixé sur les circonstances extérieures qui ont entouré la composition des écrits traditionnels et modifié leur caractère en conséquence? Encore moins peut-il rendre à ces « ossements arides, » le souffle de vie qui les anima (p. 725-726)? Il faut donc compléter l'étude purement critique des textes par l'idée, aussi orthodoxe que féconde, de tradition. Et par tradition M. B. entend bien qu'il s'agit « non pas d'un concept statique, mais intimement, profondément dynamique » (p. 717). C'est toute l'œuvre de l'Église qui « accompagne, exprime et révèle » l'Évangile, en faisant passer progressivement à la lumière de l'intelligence les principes latents de sa vie profonde. Ainsi entendue, la tradition est un gage de continuité : « Par son effort même à rester fidèle au passé, elle anticipe l'avenir et se dispose à y porter la lumière » (*ibid*). Cette formule, dont M. B. s'excuse comme d'un « paradoxe », nous paraît être la simple vérité. En tout cas, il importe de se souvenir, pour saisir dans son intégrité la pensée de nos premiers écrivains, que tout n'est pas dans les textes, et qu'on ne doit pas mesurer leur foi aux imperfections ou aux lacunes de leur théologie.

Le développement dogmatique doit donc être conçu, non pas comme une œuvre dialectique abstraite, mais comme le mouvement organique et vital d'un être vivant qui prend de plus en plus conscience de ses principes constitutifs. Rien de plus juste; mais, ce disant, M. B. a l'air de s'opposer aux conclusions de M. Rivière (p. 721), et c'est à tort : car, si quelque chose ressort de son histoire de la Rédemption, c'est qu'elle présente le développement vital, à la manière d'un germe, d'une vérité simple. Mais cette notion du développement, précisément pour répondre aux lois de la vie, exige que les diverses formes n'en soient pas irréductibles ou contradictoires. M. B. paraît s'y être mépris : avec plus de raison, M. Dubois, dans son pénétrant et sagace compte rendu (*Revue du clergé français*, 15 nov. 1905, p. 616-621), a montré comment l'histoire du dogme de la Rédemption tracée par M. R. exige et justifie pleinement la théorie du développement ébauchée par Newman et que M. B. faite sienne.

LA RÉDACTION.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

DU P. TYRRELL

Il « donnerait vingt syllogismes pour une larme ». C'est par ce trait, si pittoresquement précieux, qu'à l'une des pages de la suggestive et un peu inquiétante étude qu'il lui a consacrée, M. Ernest Dimnet caractérise le P. George Tyrrell[1].

Irlandais de naissance, protestant converti et, au surplus, jésuite, le P. Tyrrell est sans contredit de tous les écrivains catholiques de l'Angleterre contemporaine celui qui en France, à l'heure actuelle, compte le plus d'admirateurs. C'est qu'il y a parmi nous certaine école philosophique et théologique, à vrai dire, pas très nombreuse, — car ses membres les plus notables tiendraient à l'aise sur deux canapés, — mais active, unie et enveloppante au plus haut degré, qui a beaucoup travaillé depuis trois ou quatre ans à lui faire une réputation d'apologiste hors de pair.

Récemment, un de ses livres, un livre de méditations : *Nova et vetera*, a été traduit dans notre langue. Déjà en 1903 quelques-uns de ses sermons avaient obtenu le même honneur, et de ce recueil : *La religion extérieure*, quelqu'un dit tout de suite que c'était une « œuvre puissante[2] ». Tout dernièrement enfin les *Annales de philosophie chrétienne* publiaient de lui un article au titre plein de promesses : *Notre attitude en face du pragmatisme*[3].

Ce n'est d'aucun de ces travaux du P. Tyrrell, ni de ses

1. *La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, Paris, 1906, p. 170.
2. *Bulletin critique*, 15 février 1903.
3. *Annales de philosophie chrétienne*, décembre 1905.

deux volumes : *The faith of the Millions,* que je me propose de parler, mais de son livre : *Lex orandi or prayer and creed*[1].

Pour un Français qui a gardé le goût, la manie, si l'on aime mieux, des distinctions et des classifications logiques, cet ouvrage est assez déconcertant. Est-ce une suite d' « élévations » *modern style* « sur les mystères de la religion chrétienne », un ensemble de « considérations » sur les dogmes du Credo, un abrégé des « harmonies » du catholicisme? Et à regarder son auteur comme un continuateur de Bossuet, de Gerbet, de Gratry, ou tout au moins, comme une sorte de Bernardin de Saint-Pierre du surnaturel, se méprendrait-on beaucoup? Est-ce, au contraire, une apologie, une dogmatique, ou bien une critériologie, une méthodologie à l'usage particulier des théologiens? Il paraît difficile au premier abord de se prononcer. Mais, après réflexion, invinciblement la conviction s'impose qu'il n'y faut voir rien de moins qu'une théorie de la connaissance religieuse, une philosophie du christianisme « d'après la psychologie et l'histoire », un essai sur la genèse et la valeur de la doctrine catholique.

Exposer cet essai et le critiquer avec l'exactitude, l'impartialité et la déférence qu'il mérite, voilà ce que je souhaiterais.

Au témoignage de M. Dimnet, le P. Tyrrell « n'est pas un homme clair », et « il faut une éducation pour le lire[2] ». Qu'on veuille bien ne pas me trouver trop présomptueux, si j'espère que cette « éducation » indispensable, l'étude que j'ai faite de la brochure : *Religion as a factor of life*[3], m'aura aidé à l'acquérir.

1. London, Longmans, Green and Co. 1904. Crown 8vo. XXXIV-216 p.
2. *La Pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine*, p. 137.
3. Voir dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1903, p. 157, l'article : *Un nouveau manifeste catholique d'agnosticisme*.

I

Ce que sont dans le système catholique les dogmes de foi, il s'en faut de beaucoup, quoi qu'on ait avancé là-dessus dans une controverse à peine close, que cela soit tout à fait obscur et incertain. Des vérités, les unes accessibles, les autres inaccessibles à la raison, que Dieu a révélées surnaturellement, c'est-à-dire manifestées et affirmées à l'homme par des procédés qui, quelle qu'en puisse être la nature, ne se trouvent pas compris dans la série des causes ressortissant à l'ordre providentiel ordinaire; des vérités qui, réserve faite de l'imperfection inhérente à toutes les représentations du réel en langage humain, sont objectivement et immuablement vraies; des vérités enfin qu'on discerne à ce signe que l'Église, en vertu de son autorité infaillible, les a de manière ou d'autre définies et en impose l'acceptation à tous les fidèles : voilà, si je ne me trompe, ce que représentent les dogmes pour la tradition catholique.

Pour le P. Tyrrell, au contraire, ce sont des données immédiates de la conscience religieuse, progressivement transformées, sous l'influence de la réflexion et de l'action, en idées et en systèmes d'idées, qui, du moment que la société chrétienne a éprouvé partout et toujours leur fécondité spirituelle, ont au point de vue pratique une valeur absolue, mais qui au point de vue intellectuel ne sont vrais que relativement et pour un temps. Comment il est arrivé à cette conception, l'exposé des trois thèses maîtresses en lesquelles elle se résout, va le montrer.

Les dogmes sont, quant à leur origine, des résultats, des créations de l'expérience religieuse, telle est la première.

Selon le P. Tyrrell, en effet, il existe dans l'homme un sens religieux qui n'est ni le sens moral, ni le sens scientifique, ni le sens esthétique, ni non plus ces trois sens réunis. Ce sens spécial est le sens de l'Absolu ou de l'Infini. Par lui nous sommes mis en contact immédiat avec Dieu et nous

prenons conscience de son existence comme de la nôtre propre[1].

Au vrai, ce n'est pas tout de suite ni toujours que Dieu est senti et connu. Plongés dans le monde de la matière, il faut d'abord que nous nous convainquions que ce monde ne se compose que d'apparences, et qu'il y a au-dessus de lui et incomparablement plus réel un autre monde, le monde de l'esprit, le monde de la volonté. Il faut ensuite que nous constations que la volonté, que chacun de nous est premièrement et essentiellement, est en relation avec une collection, une société de volontés semblables; et que nous découvrions par la joie et la force, comme aussi par la souffrance et la faiblesse, qui nous viennent de notre accord ou de notre désaccord avec les autres hommes, que l'amour est la loi suprême du monde spirituel. Il faut enfin que nous comprenions qu'au-dessus de toutes les volontés personnelles finies il existe une volonté personnelle infinie, de laquelle procède tout ce qu'il y a de bon dans le royaume des âmes, et avec laquelle il faut vivre dans la plus intime union possible, aimant ce qu'elle aime, haïssant ce qu'elle hait. S'élever ainsi de la connaissance confuse de Dieu à sa connaissance distincte et de son amour implicite à son amour explicite constitue l'acte essentiel de la religion[2].

En même temps qu'elle perçoit l'Absolu, l'âme pressent le christianisme. Par toutes les puissances et toutes les indigences de son être, elle aspire à lui, le désire, le cherche, le postule. C'est qu'en fait, sinon en droit, elle est naturellement chrétienne, en ce sens que sa vie, telle que dès l'origine elle a été ordonnée, exige pour s'épanouir non pas simplement la religion naturelle, mais la religion chrétienne avec ses croyances, son culte, ses sacrements, ses espérances. Le christianisme n'est donc pas un mode de penser et d'agir étranger à l'âme, et introduit en elle du dehors sous la pression d'une contrainte logique ou juri-

1. *Lex orandi*, p. XI-XXIII.
2. *Op. cit.*, p. 6-26.

dique. Il lui est positivement et sans figure une manière d'être immanente. Car « le christianisme n'est que le théisme développé ». Or le théisme, dont on doit dire par corrélation qu'il est dans sa substance le « christianisme à l'état de germe », n'offre certainement rien que de proportionné aux facultés de l'homme[1].

Pour évoluer, à partir de l'intuition de l'Absolu par le sens divin, jusqu'à devenir la foi chrétienne, la connaissance et l'amour de Dieu ont subi une double action : celle de Dieu continuellement présent à toutes les consciences, et celle des voyants, des inspirés, des apôtres, des saints, hommes privilégiés dont le Christ est le chef et le modèle, à qui plus clairement qu'aux autres les réalités du monde invisible se sont révélées, et qui ont trouvé pour les exprimer des formules plus compréhensvies ou plus émouvantes.

***

Ces formules, — et c'est la seconde thèse du P. Tyrrell — où se sont condensés et, pour ainsi dire, cristallisés les résultats de l'expérience religieuse de l'humanité, ont une double vérité ou, ce qui revient au même, une double valeur : une vérité, une valeur intellectuelle; une vérité, une valeur religieuse : la première, relative et variable; la seconde, absolue et immuable.

C'est en combinant ce qu'il appelle le « principe sacramentel, *sacramental principle*[2] » avec la théorie de la connaissance analogique des réalités suprasensibles et l'idée que les croyances religieuses ont une portée avant tout pratique que le P. Tyrrell a été conduit à établir cette distinction.

D'après le principe sacramentel, il faut, de même qu'on distingue dans les rites l'aspect matériel et l'aspect spirituel, distinguer dans les croyances la valeur littérale et la

1. *Lex. orandi*, p. XXVII-XXXII.
2. *Op. cit.*, p. 1-5.

valeur religieuse. C'est au monde des apparences que correspond la valeur littérale des dogmes, au monde de la volonté que se rapporte leur valeur religieuse. Liée à un fait historique, à une conception scientifique ou à une théorie philosophique, la première est d'ordre intellectuel; indépendante du fait, de la conception ou de la théorie dont celle-ci est inséparable, la seconde est d'ordre pratique[1].

Ainsi, foi en Dieu, doctrine de la liberté et de l'immortalité de l'âme, dogmes de la Trinité, de l'Incarnation, de la conception miraculeuse de Jésus-Christ, de la Résurrection, de l'Ascension, toutes ces croyances ont une vérité ou une valeur intellectuelle et une vérité ou une valeur religieuse. — C'est la vérité intellectuelle du dogme théiste de nous représenter Dieu par les concepts de Cause première, d'Acte pur, de Pensée éternelle et infinie; c'est sa vérité religieuse de nous faire adorer en ce souverain Être un Père tout bon et tout miséricordieux, qui nous connaît, nous aime, nous protège et veut nous rendre heureux sans fin[2]. — Union physique et substantielle de la nature divine et de la nature humaine dans l'unique personne du Verbe, voilà du point de vue intellectuel ce qu'est l'Incarnation, et la vérité de ce point de vue se mesure à la vérité des notions philosophico-théologiques de nature, de substance, de personne, et d'union. Dieu est le Père des hommes, les hommes sont les enfants de Dieu, et en Jésus-Christ toute l'humanité est déifiée, voilà la signification religieuse du mystère du Verbe fait chair[3]. — Considérez-vous dans la croyance à la Résurrection de Jésus-Christ le fait matériel de la revivification du corps du Sauveur, vous avez la vérité littérale de cette croyance. N'y voulez-vous voir que le symbole de la glorification du Maître et de la permanence de son action sur l'Église jusqu'à la fin des siècles, vous

1. *Lex orandi*, p. 54-58.
2. *Op. cit.*, p. 70-80 et 106-107.
3. *Op. cit.*, p. 147-153.

en avez la vérité spirituelle [1]. Ainsi, des autres articles du Credo.

Ce qui a amené le P. Tyrrell à distinguer de la sorte dans chaque dogme deux éléments, l'un intellectuel, dont la vérité objective ne s'impose pas, l'autre religieux, dont la valeur comme principe de vie spirituelle est absolue, c'est avant tout l'interprétation qu'il a cru devoir donner de la connaissance analogique des réalités métaphysiques, interprétation suivant laquelle cette connaissance n'est pas seulement inadéquate et indirecte mais erronée et imaginaire. A présumer qu'il a dû y être également poussé par la conviction que plusieurs dogmes sont inconciliables avec certaines conclusions de l'histoire ou des sciences, on ne ferait pas un jugement très téméraire.

Au reste, il n'a pas pensé que pour scinder en deux la vérité des croyances chrétiennes, il les altérât ou les affaiblît. Il est, en effet, persuadé qu'elles n'ont d'autre fin que de diriger l'action, et que cette fin, elles la peuvent atteindre et de fait l'atteignent, indépendamment de la vérité ou de la fausseté des notions philosophiques ou historiques auxquelles elles sont incorporées. Voilà pourquoi, à son avis, l'Église, pour chacun des dogmes qu'elle a inscrits dans son Credo ne s'est point préoccupée de savoir s'il ne contenait rien de contraire à la raison ou aux faits, mais s'est uniquement demandé s'il s'accordait avec l'esprit de l'Évangile, était de nature à accroître la piété des fidèles et pouvait contribuer à resserrer les liens de la créature avec le Créateur [2].

***

Par quel moyen, à l'aide de quel signe reconnaître, parmi les diverses formules dogmatiques, celles qui favoriseront le progrès de la vie chrétienne, c'est la question que le P. Tyrrell a entrepris de résoudre dans la dernière des trois

1. *Lex orandi*, p. 182-186.
2. *Op. cit.*, p. 55.

thèses capitales de son ouvrage, la thèse que résume la maxime : *Lex orandi, lex credendi*, et qui consiste à ériger l'expérience de l'Église universelle en critérium suprême de la valeur religieuse des doctrines.

« Cette proposition : La règle de la prière est la règle de la croyance, *Lex orandi, lex credendi,* ne signifie pas, explique le P. Tyrrell, que toute dévotion populaire repose sur un fond dogmatique solide. Elle ne veut pas dire non plus qu'une relique, par le seul fait qu'on la vénère grandement et depuis un temps immémorial, est authentique. Encore moins implique-t-elle que nous devons croire *de fide* à la translation de la *Santa Casa* parce qu'il y a une messe en l'honneur de cette translation. La maxime : *Lex orandi, lex credendi,* a exclusivement trait à la prière et à la croyance de l'Église universelle, c'est-à-dire à la prière et à la croyance de tout le corps des fidèles, » chez qui le Christ vit et à qui par son esprit répandu en tous il donne pour ainsi parler une âme commune. « Le mot prière, *prayer,* continue le P. Tyrrell, doit être pris ici dans le sens de vie inspirée par la Charité, de vie remplie par l'amour divin, de vie basée sur l'union par la volonté avec Dieu et ses saints; le mot croyance, *belief,* doit s'entendre des conceptions de la nature et des lois de l'autre monde qui sont présupposées par la Charité, et qui confèrent à ce divin amour son caractère propre et ses qualités distinctives[1]. »

D'où il suit qu'il faut tenir pour des dogmes de foi absolument vrais, c'est-à-dire, pour des dogmes vrais d'une vérité pratique, non d'une vérité spéculative, c'est-à-dire encore et plus précisément, pour des dogmes en possession d'une valeur religieuse certaine et inconditionnelle, les dogmes dont « l'expérience, non pas de tel ou tel homme, quelque parfait ou quelque sage qu'il ait été, mais de tout le peuple chrétien, de toute l'Église des Saints, dans tous

1. *Lex orandi*, p. 59.

les siècles et chez toutes les nations[1], » a prouvé la bienfaisance morale et l'influence sur les âmes.

Qu'on ne s'y trompe donc pas, la doctrine catholique est beaucoup plus une création de la piété que de la dialectique. Les théologiens, certes, accomplissent une œuvre utile et même une œuvre nécessaire, car il y a un intérêt de premier ordre à ce que les formules destinées à exprimer les résultats de l'expérience religieuse soient dressées conformément aux règles de la logique, et mises en harmonie avec les connaissances philosophiques, scientifiques et historiques de chaque époque. En définitive, néanmoins, ce sont les Saints, ces vrais amis de Dieu et ces parfaits imitateurs du Christ, qui, sous l'impulsion continue de l'Esprit, ont suggéré ou choisi tantôt une croyance et tantôt une autre, et en purifiant, en rectifiant, en affinant, en combinant les idées et les sentiments, dont la société chrétienne a successivement vécu, ont petit à petit fixé les articles du Credo. Pour l'Église enseignante, sa fonction, dans ce travail d'élaboration, n'est pas tant de diriger le mouvement des esprits et de proposer de nouvelles doctrines que de recueillir, de classer, de comparer et d'harmoniser les données, révélatrices de l'ordre surnaturel, que fournit à l'élite des chrétiens la pratique intégrale de l'Évangile[2].

Telle est, réduite à ce que j'appellerai son armature, la théorie du P. Tyrrell sur la genèse et la valeur du Credo. Qu'elle soit philosophiquement et théologiquement irréprochable, les supérieurs de l'éminent religieux l'ont sans aucun doute pensé, puisque son livre a paru avec l'approbation du P. Charnley, de la Compagnie de Jésus, et le permis d'imprimer de l'évêque de Southwark. Les raisons malheureusement ne manquent pas de ne point partager l'opinion de ces vénérables gardiens de l'orthodoxie.

1. *Lex orandi*, p. 58.
2. *Op. cit.*, p. 207-209.

II

La première, c'est que l'expérience religieuse, où il plaît au P. Tyrrell de voir la cause génératrice initiale des dogmes, n'est rien qu'une de ces conceptions imaginaires qui, à cause de l'irrésistible « pouvoir des idées obscures sur les esprits des hommes[1] » obtiennent toujours du succès, mais qui ne résistent pas à l'analyse. Cette expérience, d'après la doctrine même du P. Tyrrell, suppose en effet, qu'il existe un sens divin et que l'âme humaine postule le christianisme.

Or, en premier lieu, le sens divin, dont, avant le P. Tyrrell, Gratry[2] et Thomassin[3], sans parler de Jacobi, ont défendu la réalité, n'est qu'une entité logique. Non pas que l'action immédiate de Dieu sur l'âme puisse être niée. Comme c'est en Dieu, avec Dieu et par Dieu que nous voulons, aussi c'est en lui, avec lui et par lui que nous connaissons, puisque, à raison de notre contingence, nous dépendons nécessairement de lui en tout ce que nous sommes et en tout ce que nous faisons. Mais de ce rapport de Dieu avec nous nous n'avons pas conscience. A l'aide de raisonnements très complexes et qui impliquent la solution préalable du double problème de la nature de l'âme et de la valeur de la métaphysique, nous concluons que Dieu est. Mais quant à le saisir intuitivement et à avoir conscience de lui, non.

D'ailleurs, pour vérifier l'inanité de l'hypothèse du P. Tyrrell, le plus superficiel regard sur le moi suffit. Des sensations physiques, des émotions agréables ou désagréa-

1. F. Brunetière. *Sur les chemins de la croyance*, Paris, 1905, p. 74.

2. Voir la *Logique*, t. I, p. 98 et t. II, p. 193; la *Connaissance de Dieu*, t. I, p. 379 et t. II, p. 263; la *Connaissance de l'âme*, t. I, p. 233. Cf. Chauvin, *Le Père Gratry*, Paris, 1901, p. 221.

3. Voir *Dogmata theologica*, édition Vivès, t. I, p. 50. Cf. Lescœur, *La Théodicée chrétienne d'après les Pères de l'Église ou essai philosophique sur le traité de Deo du P. Thomassin*, Paris, 1861, p. 72.

bles, des désirs, des sentiments, des volitions, des images, des concepts, des jugements, voilà tout ce que nous découvrons en nous. Et à ces états d'âme en eux-mêmes strictement subjectifs, ce n'est qu'à la suite d'une inférence, fondée sur le principe de causalité, que nous assignons une cause soit interne, soit externe. Soutenir donc que nous avons directement conscience de l'Absolu et de l'Infini, c'est contredire les résultats les plus incontestables de l'analyse psychologique. Chose plus grave, c'est énoncer une assertion proprement inintelligible. Car chaque esprit, isolé et enfermé dans l'enceinte impénétrable de son individualité, ne connaît immédiatement que lui-même. Pas plus donc que du monde extérieur et des âmes de nos semblables nous ne saurions avoir conscience de Dieu.

En second lieu, il ne paraît pas du tout évident que l'âme humaine, ainsi que le P. Tyrrell l'affirme, en s'inspirant sur ce point des vues de M. Maurice Blondel, postule le christianisme. Sans doute, les hommes, — et c'est le cas des philosophes qui défendent avec une si belle ardeur l'apologétique de l'immanence — les hommes, dis-je, qui ont reçu une éducation chrétienne et qui, pas un seul instant, n'ont laissé leur intelligence ou leur cœur se détacher de Jésus-Christ, trouvent entre leur foi et les aspirations de leur âme une proportion qui a l'air rigoureuse et une harmonie qui semble préétablie. Mais à qui n'a jamais cru ou à qui ne croit plus, le christianisme risque fort de paraître, ainsi que dit Pascal, une « religion contre nature » et « contre le sens commun »[1]. Car, observe M. Sully Prudhomme à propos de ces mots des *Pensées*, c'est une religion qui « offense toutes les facultés humaines : l'intelligence par ses mystères, aussi déconcertants dans l'ordre des idées que les miracles dans l'ordre des faits; les sens par les mortifications qu'elle leur inflige et par les illusions dont elle les leurre dans l'Eucharistie où la chair et le sang du

1. *Pensées et opuscules*, édition Brunschvicg, Paris, 1900, p. 500.

Christ leur apparaissent sous les espèces du pain et du vin ; le cœur par la répression de tous les mouvements passionnels et même de ses penchants innés ; la volonté par l'abdication qu'elle lui impose dans la pratique de l'obéissance et de l'humilité ; la conscience, enfin, par les suites du péché originel incompatibles avec le sentiment de la responsabilité personnelle »[1]. Paroles assurément excessives, mais qui traduisent avec exactitude un état d'esprit très fréquent aujourd'hui, et qui contiennent une part de vérité que les faits confirment. Car l'échec ou mieux le succès relatif du christianisme, et l'extrême difficulté avec laquelle il se propage, quand il se trouve aux prises avec une religion puissante comme le mahométisme ou le bouddhisme, ne démontrent-ils pas, s'ils démontrent quelque chose, que l'homme ressent pour lui au moins autant de répulsion que d'attrait ?

Mais accordât-on que l'âme requiert le christianisme, il resterait toujours qu'il a été révélé surnaturellement. Or, que devient la révélation dans le système du P. Tyrrell ? On ne le voit pas, ou plutôt on le voit trop. Naturelle, c'est-à-dire, conforme à l'ordre providentiel normal, immanente à l'intelligence et non apportée en elle du dehors, soumise enfin à un perpétuel devenir, elle ne garde aucun des caractères qu'il est de foi, d'après le concile du Vatican, qu'elle possède.

***

Non moins que cette théorie de la Révélation, la distinction que le P. Tyrrell établit entre la vérité intellectuelle des dogmes et leur vérité ou leur valeur religieuse appelle des réserves.

S'agit-il des notions métaphysiques présupposées à la dogmatique ou incorporées à elle, c'est, on s'en souvient, à cause des imperfections de la connaissance analogique, que le P. Tyrrell demande que le point de vue spéculatif ne

1. *La vraie religion selon Pascal*, Paris, 1905, p.154.

soit pas confondu avec le point de vue pratique. — Sur quoi je me contenterai de faire observer que, pour le P. Tyrrell comme pour tout le monde d'ailleurs, connaissance analogique équivaut nécessairement ou bien à connaissance exacte, quoique inadéquate et indirecte, ou bien à connaissance erronée. S'il admet la première équivalence, on ne parvient pas à deviner en quoi sa théorie diffère de celle des scolastiques. Est-ce, au contraire, d'après la seconde hypothèse qu'il faut interpréter sa pensée? Nous voilà du coup dans l'agnosticisme pur. Dès lors, comment sans inconséquence se fier aux intuitions du cœur et de la conscience, puisque les réalités qu'elles impliquent deviennent par définition des entités inintelligibles et inexistantes.

S'il s'agit des faits, dont l'Église a toujours exigé qu'on les tienne pour réels, par exemple, la maternité virginale de Marie, les guérisons opérées par Jésus-Christ, sa résurrection, la conversion surnaturelle de saint Paul, etc., de quelle manière au juste le P. Tyrrell applique-t-il sa distinction entre la vérité historique et la vérité religieuse des récits du Nouveau Testament? Veut-il insinuer que les miracles rapportés dans les Synoptiques et les Actes ne sont que des mensonges pieux ou, si l'on aime mieux, des idéalisations inconscientes, exactement comme les prodiges que les légendes bouddhiques attribuent à Çakia-Mouni? Mais dans ce cas il se met en opposition formelle avec l'enseignement catholique. — Reconnaît-il, au contraire, l'historicité des événements miraculeux qui ont accompagné la naissance du christianisme, et se propose-t-il tout bonnement de mettre en plus vive lumière la signification mystique de ces faits? Mais alors, il n'introduit rien de neuf en théologie. Car, sur le symbolisme moral des miracles évangéliques et des « mystères » de Notre-Seigneur, après les Pères et saint Ignace, saint François de Sales, Condren, Olier, Bossuet, Bourdaloue, le P. Faber, M^gr^ Gay, etc., il ne reste pas grand'chose à dire. De plus, si la distinction entre la vérité historique et la vérité religieuse des faits affirmés

dans le Credo ne comporte pas d'autre sens, ce serait une naïveté un peu forte de la présenter aux apologistes comme le moyen le plus efficace d'en finir pour toujours avec les difficultés qu'au nom de la critique on élève contre le surnaturel chrétien. De l'avis pourtant de son inventeur, cette distinction offrirait l'avantage inappréciable de résoudre les conflits de la religion et de la science. N'en faut-il pas conclure qu'elle a en réalité pour but de se débarrasser, avec décence et onction, des miracles qui encombrent les évangiles et leur donnent avec les récits mythologiques un air de si fâcheuse parenté?

***

Sans insister autrement sur ce point délicat, j'arrive enfin à la règle de foi préconisée par le P. Tyrrell : *Lex orandi, lex credendi*. Cette règle, qui substitue au jugement de l'Église l'expérience religieuse de l'*orbis terrarum* chrétien, c'est-à-dire la preuve que la chrétienté acquiert expérimentalement de la fécondité spirituelle de certaines doctrines, est-elle acceptable? Je ne le crois pas. Elle se heurte, en effet, à deux objections : une objection historique et une objection philosophique.

L'histoire — c'est la première objection — ne montre pas que l'Église ait jamais recouru au critérium de l'utilité morale des doctrines pour définir la foi. Papes et conciles, lorsqu'il leur a fallu fixer un point de la croyance catholique, ne se sont posé qu'une question : Telle proposition est-elle contenue dans l'Écriture, et, dans la négative, a-t-elle été constamment enseignée, au moins d'une manière implicite, par l'Église universelle comme une vérité révélée, ou bien découle-t-elle logiquement d'une proposition déjà définie? Qu'on étudie, par exemple, l'histoire des dogmes de la transsubstantiation et de l'infaillibilité pontificale, on se convaincra sans peine que rien ne ressemble moins que le travail de dialectique théologique, dont les définitions de Trente et du Vatican ont marqué le terme, à l'opération d'ascétisme

expérimental que le P. Tyrrell imagine avoir été conduite par les saints. Car l'influence des saints sur le mouvement doctrinal, quand ils ne sont pas des théologiens de génie comme saint Augustin et saint Thomas, se réduit à zéro. Bien loin que l'Église juge de sa foi d'après leurs opinions, c'est au contraire d'après la conformité de leurs opinions avec sa foi qu'elle juge de leur sainteté.

Que si l'on me représentait que ce n'est pas de l'action individuelle des saints officiellement canonisés que le P. Tyrrell entend parler, mais de l'action collective de tous les chrétiens qui vivent de la vie du Christ, ou, si vous aimez mieux, de l'action de l' « âme de l'Église » et de la « conscience chrétienne », je répondrais qu'il ne me semble pas qu'on doive attribuer plus de réalité à l' « âme de l'Église » et à la « conscience chrétienne », au sens du moins où ces expressions sont employées dans le livre : *Lex orandi*, qu'à l' « âme des foules » et à la « conscience de la démocratie ». Lorsque des courants d'opinion se produisent qui font souhaiter la définition d'une croyance jusque là non obligatoire, cela vient toujours ou de l'initiative du pape, comme il est arrivé pour l'Immaculée Conception, ou, plus ordinairement, des efforts des théologiens, des prédicateurs et des écrivains catholiques, comme on l'a vu pour l'infaillibilité pontificale. Tout le reste, réserve faite, il va sans dire, de l'influence du Saint-Esprit qu'on ne songe nullement à nier, s'explique par les lois générales de la psychologie des foules et très spécialement par les lois de l'imitation.

L'objection philosophique à laquelle donne lieu le critérium de l'utilité religieuse est celle-ci : Il n'y a rien de plus imprécis, de plus variable, de moins objectif et de plus dépendant de la « race », du « milieu » et du « moment » qu'un tel critérium; un bouddhiste peut l'invoquer pour justifier sa foi; de même un musulman.

Elle ne laisse pas d'avoir une certaine force.

Car, par exemple, la diffusion du bouddhisme et sa vi-

talité deviendraient inexplicables, si l'on n'admettait pas qu'il est, pour les cinq cent millions d'Asiatiques qui le professent, une religion merveilleusement adaptée à leurs aspirations et à leur mentalité. Même remarque à l'égard du mahométisme et des populations chez lesquelles il subsiste depuis tant de siècles ou s'est récemment implanté.

Pas moyen donc avec l'unique critérium de l'utilité spirituelle des doctrines d'offrir une raison valable de conversion au non chrétien ou à l'hérétique qui trouverait dans la religion où il est né ces trois choses : « illumination intérieure, satisfaction logique, fécondité pratique », qui, aux yeux de M. William James, — un théoricien de l'expérience religieuse que le P. Tyrrell a certainement lu, — suffisent par elles-mêmes à légitimer une religion quelconque [1].

Si l'Église ne prétendait que *se proposer* comme une société spirituelle dont il est avantageux de faire partie, mais où il n'y a jamais obligation d'entrer, les théologiens, en repoussant les idées du psychologue américain et du jésuite anglais, commettraient à n'en pas douter une maladresse insigne. Car, ainsi que l'a écrit M. Boutroux, « en réduisant délibérément la question de valeur à la question d'utilité, et en plaçant cette utilité elle-même dans ce qui donne à l'homme la force morale et la joie, » on « rend la valeur de la religion sensible et comme tangible à chacun de nous. Cette valeur même devient affaire d'expérience. Quant aux objections que l'on tirerait de la caducité des dogmes ou de l'antagonisme de la science, elles s'évanouissent devant une psychologie qui ne voit dans les dogmes qu'un épiphénomène et non l'essence de la religion, devant une philosophie de la science qui fait de celle-ci une simple organisation de nos représentations tendant, comme la religion elle-même, à la réalisation de nos fins personnelles et pratiques [2]. » Seulement, l'Église a toujours revendiqué

1. *L'expérience religieuse*, traduction Abauzit, Paris, 1906, p. 17.
2. *Op. cit.*, préface de M. É. Boutroux, p. XVII.

et revendique autant que jamais le droit de *s'imposer* avec une autorité incontestable comme l'unique société religieuse qui enseigne infailliblement la vérité, et où l'homme puisse « faire son salut ». Il lui est donc interdit sous peine de condamner tout son passé et de se déjuger lamentablement d'entrer dans la voie où le P. Tyrrell et d'autres « agnostiques à besoins religieux[1] » rêvent de la précipiter.

***

A chacun maintenant de qualifier la philosophie religieuse du P. Tyrrell. Qui la traiterait d'œuvre encore plus fragile qu'ingénieuse et brillante, et ne voudrait voir dans son auteur qu'un méditatif à tempérament de poète et de mystique, manquerait-il de clairvoyance ou d'équité? Peut-être. Qu'on veuille bien, en tout cas, ne point trop mépriser les théologiens pitoyables qui, après avoir lu le livre du P. Tyrrell, au lieu de songer à abandonner la conception catholique du dogme, se prendront à y adhérer avec plus de force et de sécurité. Car, de croire qu'en maintenant sa doctrine traditionnelle, c'est en même temps qu'avec elle-même, avec la raison et avec les faits, avec la logique et avec la psychologie, avec la métaphysique et avec l'histoire, que l'Église reste d'accord, ils semblent en somme assez excusables. Et pour penser que s'il existe une interprétation de la foi dont l'humanité chrétienne ait vérifié la fécondité spirituelle, c'est celle qui a aidé à se sanctifier, depuis saint Paul jusqu'au curé d'Ars, tant d'âmes grandes, pures, vaillantes et religieuses, ils ont des motifs qui ne sont pas tous négligeables.

Eugène Franon.

1. Cette expression est de M. Henri Lichtenberger. Voir la *Revue universitaire* du 15 janvier 1906, p. 56.

***

LES PEINTURES

DES

CATACOMBES ET L'HISTOIRE RELIGIEUSE

A L'OCCASION D'UN OUVRAGE RÉCENT

La piété et la poésie sont descendues bien des fois aux catacombes romaines et non sans succès. Déjà saint Jérôme raconte dans son commentaire sur Ezéchiel [1] qu'à l'époque où, jeune homme, il faisait à Rome ses humanités, il aimait à visiter en compagnie de ses condisciples les tombeaux des apôtres et des martyrs. « Bien des fois, dit-il, il nous arrivait de pénétrer dans les cryptes pratiquées au sein de la terre où, à gauche et à droite des visiteurs, des corps ensevelis sont alignés dans les parois. L'obscurité y est si grande que le dit prophétique « qu'ils descendent vivants aux enfers » semble toucher à sa réalisation. A de rares intervalles une lueur tombée d'en haut vient tempérer l'horreur de ces ténèbres, mais si peu, qu'on la croirait descendre non d'un soupirail mais d'un trou exigu; et de nouveau, pas à pas, on avance et à ceux que la nuit profonde environne revient la pensée de Virgile :

Horror ubique animos simul ipsa silentia terrent.

Partout, l'horreur et le silence même atterrent les esprits ». Au Ve siècle le poète Prudence [2] décrit à son tour ces sombres retraites et les pèlerinages qui s'y pressaient à certains anniversaires de martyrs. L'histoire fut moins prompte que la recherche de l'impression artistique où sentimentale à s'enfoncer dans le dédale des galeries souterraines. Les premières tentatives qu'elle fit de ce côté furent en vérité peu fructueuses, leurs résultats, loin d'être définitifs. Tandis que les uns présentaient telle scène des catacombes comme le sacrifice d'Abraham, les autres le donnaient comme le sacrifice d'Iphigénie. Une même fresque était pour ceux-ci le baptême de Notre-Seigneur : pour ceux-là, son couronnement d'épines. Ces malentendus risquaient de s'éterniser, si l'obscurité dans laquelle ces œuvres étaient plongées et la difficulté de les voir de près n'avaient été supprimées complètement. Le digne successeur des Bosio et des J.-B. de Rossi, Mgr Wilpert, armé de toutes les ressources que la science fournit à la reproduction des œuvres d'art, a mis en plein jour, à la grande joie de l'historien, les peintures de l'antique Rome chrétienne dans un magnifique recueil universellement apprécié [3]. Ce recueil est accompagné d'un in-folio de textes où l'auteur développe sa manière de voir sur le genre artis-

1. *In Ezech.* LX.
2. *Peristephanon*, XI, 155 ss.
3. *Le pitture delle Catacombe romane illustrate da* G. Wilpert. Rome, Desclée, 1903.

tique et l'interprétation des scènes catacombales, et note les remarques archéologiques et historiques que leur étude lui suggère. C'est en m'inspirant la plupart du temps de ces deux ouvrages que je voudrais rechercher les avantages que peuvent apporter à l'histoire sacrée, biblique et ecclésiastique, les représentations de la Rome souterraine.

***

Quand l'œil s'est amusé de la variété des colorations reproduites fidèlement par le recueil depuis les teintes indécises jusqu'aux tons criards, et que la curiosité ou l'intérêt a suivi d'un bout à l'autre de l'album la main qui en feuillette les planches, l'esprit éprouve une double surprise : il s'étonne de la répétition fréquente de certains sujets et de la sobriété, mieux vaudrait dire parfois, de l'absence de détails, dans des scènes qui en réalité étaient de nature à satisfaire le plus exigeant des peintres décorateurs. On n'est pas sans connaître quelque image du déluge à sa fin : l'arc aux sept couleurs déchirant un coin du ciel noir comme de l'encre, Noé passant sa tête chenue par la lucarne de l'arche et tendant la main vers la colombe messagère de paix, pendant que sur les eaux qui se retirent flottent encore des cadavres. Aux catacombes, le fait est réduit à sa plus simple expression : il n'y a plus qu'un jeune homme debout dans un coffre qui lui monte à mi-corps; il prie, les mains étendues à la façon des orantes, tandis qu'autour de sa tête voltige la colombe, le rameau d'olivier au bec. Au-dessous, quand on n'a pas voulu s'épargner cette peine, quelques lignes horizontales de badigeon bleu pour marquer l'eau : c'est tout.

L'affaire des eaux de Mériba est traitée d'une manière tout aussi discrète. D'Israélites révoltés ou buvant avidement à la source qui jaillit par miracle, les représentations les plus anciennes n'en donnent aucun. Moïse est seul, touchant le rocher de sa verge. Seul, de même, est le Christ devant le tombeau au fronton triangulaire d'où Lazare sort emmailloté. Il est rare qu'il y ait un témoin à cette résurrection ou quelqu'un pour dénouer les bandelettes de la momie rendue à la vie. Le Jésus des Catacombes ne dit plus comme celui de l'évangile de saint Jean : « J'ai parlé à cause de la foule qui m'entoure, afin qu'ils croient que c'est Toi qui m'as envoyé » ; il ne fait que tendre sa baguette avec un geste impératif vers l'édicule du mort. Il n'a plus ici à faire naître la foi, il est dans cette attitude l'expression d'une espérance. Le perclus de la piscine de Béthesda regagnant son logis, le grabat sur l'épaule n'a certainement pas l'intention de nous remémorer les controverses sur le sabbat. Ni le Christ ni les Juifs n'apparaissent aux environs. Cette recherche constante de l'extrême concision en vient parfois au point de bloquer en un seul deux faits bibliques, en éliminant, il va sans dire, tout accessoire. C'est ainsi qu'en un même tableau nous trouvons les corbeilles et les poissons de la multiplication des pains rangés devant un sigma, ou lit semi-circulaire de salle à manger, emprunté au Cénacle. Parfois même la représentation eucharistique se réduit à ceci : le Christ ou un évêque bénissant un pain et un poisson placés sur un trépied. En somme, il ressort déjà de ces diverses constatations que l'on a visé « à prendre du récit biblique l'action principale, ou mieux, l'instant essentiel de cette action, et à représenter en conséquence les premiers rôles dans l'attitude qui répond à cet instant » [1].

1. WILPERT, *Op. laud.*, p. 37.

Parer les sombres murs du cimetière romain n'est donc pas, semble-t-il, l'unique raison d'être de ces peintures, qui s'imposent tout d'abord avec tant d'évidence comme l'expression symbolique d'une idée religieuse.

Aussi, comme tout symbole, se débarrassent-elles du superflu, je veux dire de ce qui ne va pas droit à représenter l'idée qu'elles doivent exprimer. Elles sont dans l'art ce que l'allégorie est dans la littérature : une exposition en des termes imagés d'une vérité plus ou moins complexe dont les différentes parties ont à répondre aux diverses portions de l'élément représentatif. Quant à inculquer un enseignement doctrinal ou moral par une scène dont les seules grandes lignes, dont l'intention générale seulement serait en relation avec le but didactique en vue, comme il arrive dans la parabole, c'est une chose que l'on n'a point pratiquée aux catacombes. L'allégorie y règne en maîtresse. On ne s'étonnera donc pas d'y voir en particulier répétée à plaisir la scène du Bon Pasteur, sujet allégorique, s'il en fut. Là, en effet, chaque trait du récit recouvre une fraction de la vérité enseignée, derrière chaque figurant se cachent des êtres réels, qui jouent en fait des rôles analogues à ceux que le récit met en scène. Le Bon Pasteur, les brebis, le bercail, le mercenaire, ne sont pas simplement pour agrémenter la narration, mais bien pour signifier le Christ, les fidèles, l'Eglise et les imposteurs. Dans la parabole, au contraire, qui laisse entre les dehors scéniques et la leçon donnée beaucoup plus de jeu, l'action générale seule est en rapport avec le signifié, en même temps qu'il est donné toute latitude à ce qui ne peut être qu'accessoire et détail d'ornementation. Avec toutes ses particularités pleines de charmes, la parabole des Vierges folles et des Vierges sages, par exemple, ne revêt guère que cette réalité fort simple : qui que vous soyez, ignorant votre heure dernière, soyez toujours prêts comme les jeunes filles qui doivent aller au devant de l'époux, aux jours des noces. Je sais qu'une certaine exégèse travaillant sur les données évangéliques découvre sous les moindres mots des sens qui, à la vérité, sont étrangers à l'intention directe et première de la narration : les jeunes filles deviennent le type des vierges chrétiennes fidèles ou infidèles; l'époux, c'est le Christ; la lampe, l'huile, la flamme sont tour à tour l'objet des interprétations les plus ingénieuses. Mais où donc cette voie nous fait-elle aboutir sinon devant une parabole métamorphosée en allégorie? Tel est le résultat de l'exégèse que, par opposition à l'exégèse critique, on appelle allégorisante ou d'édification, bien qu'au sens propre du terme, elle édifie moins que l'autre, puisqu'elle met en œuvre des éléments imaginaires plutôt que des éléments réels. Que les artistes chrétiens de la première heure aient donné de bon cœur dans ce genre, c'est de quoi l'on serait mal venu de s'étonner après ce qui a été dit jusqu'à présent. Au banquet nuptial de la voie Tiburtine, nous ne voyons que quatre vierges accoudées; une place demeure vide. Un jour, elle sera occupée quand celle dont le corps repose sous l'arcosolium qui porte la peinture viendra couronner le nombre des vierges prudentes.

Donner une large part dans leurs œuvres aux allégories de l'Evangile, voire, allégoriser la parabole, l'esprit de nos peintres est trop imprégné de symbolisme pour s'en tenir là. Les faits bibliques eux-mêmes n'échapperont point à des remaniements commandés encore par l'attention minutieuse à mettre en très haut relief l'idée particulière qu'ils veulent exprimer. La baguette des opérations thaumaturgiques passe de la main de Moïse dans celle du Christ, qui en use dans les miracles qui touchent les êtres inanimés, comme la résurrection de Lazare, la multiplication des

pains et le changement de l'eau en vin à Cana. Sur les vivants, le Sauveur opère par contact immédiat; s'il tient la verge, elle demeure inoccupée dans la main qui est libre. Comme la baguette, il arrive aussi à la colombe de se multiplier. Attaché fidèlement à Noé dans le récit biblique, cet oiseau s'émancipe dans les représentations catacombales et se familiarise avec d'autres héros de l'Ecriture : il se trouve au sacrifice d'Abraham, voltige au-dessus des trois enfants dans la fournaise, et apporte une branche d'olivier à Jonas quand, étendu mollement sous sa tonnelle, le prophète se remet des violentes émotions qu'il vient de traverser. D'autres fois, la protection divine se voit concrétisée dans l'image d'une main sortant de la nue et tendue vers la terre : c'est la main de Dieu. Elle tient la place de l'ange qui, d'ordinaire, arrête le bras d'Abraham levé sur son fils, et de celui qui vient garantir les trois Hébreux des flammes qui les environnent. L'arche de Noé en forme de boîte carrée plus haute que large, avec couvercle, serrure et pieds, n'est certainement pas fabriquée suivant les données bibliques. Elle répond par contre tout à fait aux représentations païennes du coffre de Danaé où la malheureuse femme est enfermée avec Persée, son enfant, jusqu'à l'heure où les flots l'amènent sur les bords de l'île de Sériphos. On ne se dissimulera pas non plus la place que tient dans les fresques des Catacombes le symbolisme des nombres. Les douze et les sept corbeilles des multiplications des pains sont fidèlement reproduites, sauf en des cas assez rares où, pour raison de symétrie, on a jugé bon d'en mettre en plus ou en moins. Encore peut-on dire ici que ces nombres viennent de l'influence de l'Evangile. Il n'en va plus de même pour des faits comme ceux-ci : aux noces de Cana de la catacombe des *SS. Pierre et Marcellin*, en plus des six urnes réglementaires, on en voit une septième à demi-ébauchée; si elle témoigne du scrupule de l'artiste refusant d'aller jusqu'au bout de sa bévue, elle montre aussi combien le chiffre 7 hantait son imagination. Nous trouvons, en effet, sept personnes au banquet eucharistique, sept convives aux noces de Cana, sept brebis à côté du Bon Pasteur. La littérature chrétienne à dater même des évangiles a eu un goût prononcé pour le sens des chiffres. Saint Augustin, par exemple, reconnaît dans les sept disciples qui pêchent au lac de Tibériade, les représentants de toute l'Eglise, parce que le nombre septénaire figure l'universalité[1].

Si les modifications qu'apportent nos peintures funéraires à la teneur des traditions bibliques font ressortir très accusé leur caractère allégorique, elles ne doivent pas pourtant nous donner le change sur la véritable portée du symbolisme qui est ici en jeu. Aussi serait-ce le moment d'aborder la question de savoir quel est le genre du symbolisme des œuvres catacombales, ou, en d'autres termes, quelle est la vérité précise que l'on a voulu cacher derrière ces symboles. Nous serrons ici de plus près l'histoire de l'*application* des textes sacrés.

« Pour diminuer autant que possible, dit Mgr Wilpert[2], la valeur dogmatique des fresques cimétériales, quelques savants ont tenté de les présenter comme un produit d'une imitation plus ou moins inconsciente de l'usage d'orner les sépulcres commun à toute l'antiquité ». Jonas au repos ne serait qu'une traduction chrétienne de l'Endymion endormi dont les païens agrémentaient leurs tombeaux; le Bon Pasteur serait sans

1. *In Ioh. tract.* 123.
2. *Op. laud.* p. 131.

plus le représentant de l'Hermès criophore. Quelque étrange que paraisse cette manière de voir, le point de départ n'en est pas tellement incompréhensible. Ces doctes ont cru trouver la bonne piste à l'aide des éléments étrangers au récit biblique dont les peintres chrétiens se sont inspirés, éléments qui, à vrai dire, se retrouvent, la plupart, dans la mythologie. Pour peu qu'il soit enclin à la manie des constructions systématiques, un esprit pourra-t-il résister à la tentation d'échaffauder quelque théorie de syncrétisme religieux d'une certaine apparence de vérité avec des indices tels que la barque de Danaé, la baguette magique, la colombe, le symbolisme des nombres, qui ne sont pas l'apanage exclusif du christianisme, surtout si à côté des scènes bibliques il en trouve de spécifiquement païennes, tels qu'Orphée en train de charmer les fauves de son luth, le soleil traversant les nuées sur son char, l'Océan qui agite une tête humide et des cheveux embroussaillés d'algues marines, le Tigre enfin, vieux barbu, dans l'attitude classique des divinités fluviales. C'est cependant pousser trop vite et trop loin l'induction que d'étendre la note païenne, réelle dans ces derniers exemples, à la quantité très grande des représentations dont l'origine biblique et la signification chrétienne sont incontestables. Bien loin de les interpreter à la lumière des sujets mythologiques qui sont aux Catacombes l'infime minorité, ne serait-il pas d'une bonne critique de procéder en sens inverse, d'éclairer ce qu'il y a de païen du rayon que projette la foule des sujets inspirés par le monothéisme? Comme dans l'exégèse d'un passage écrit, l'aide du contexte s'impose ici où il ne s'agit pas d'une pièce isolée, qui de sa nature est moins susceptible de recevoir une explication définitive, que des sujets groupés. Ceux-ci rangés par cycles expriment la progression d'une même idée et ne sauraient s'interpréter en dehors d'elle. Le chapitre que Mgr Wilpert consacre[1] aux principaux cycles de peintures des IIe, IIIe et IVe siècles est très instructif à ce sujet. Il en ressort que les représentations dont le sens prête à la controverse trouve une explication limpide dans le fait biblique qui l'accompagne. Ainsi les Saisons de l'année à côté de la Résurrection de Lazare ont la même portée symbolique que ce dernier événement.

D'autres fois, l'ornementation des surfaces supérieures est la principale raison d'être de certains sujets comme les Psychés, les amours, les forces de la nature ou les éléments personnifiés. Clément Romain ne s'est pas fait scrupule d'animer lui aussi ces forces et ces éléments, dont il chante l'harmonie et la docilité aux ordres de Dieu, dans son chapitre XX qui s'intitulerait très bien εἰρήνη καὶ ὁμόνοια. D'ailleurs la figure de l'Océan de *Saint-Calixte* se trouve peut-être là pour symboliser l'état de nautonier qu'avait dû exercer quelque défunt de ces parages, de même que se voient en d'autres cryptes des emblèmes de tonneliers et de fossoyeurs. Qu'Orphée a joui dans l'art, comme dans la littérature chrétienne d'un véritable succès, la découverte de la mosaïque de Jérusalem en mars 1901 en est une preuve de plus[2]. Il faut noter cependant que sous le pinceau chrétien il lui arrive parfois de s'identifier tellement avec le Christ qu'il figure, que ses bêtes sauvages s'étant transformées en brebis, il a plutôt l'apparence d'un berger occupant ses loisirs à jouer de la lyre que celle du poète thrace domptant les forces rebelles de la nature.

1. *Op. laud.* p. 141.
2. *Revue Biblique*, 1901, p. 436 ss.

Comme Orphée, Hélios peut bien se regarder pour un de ces tributs payés par l'Eglise aux exigences de l'imagination populaire.

Désespérant d'effacer un pli formé par les siècles, l'Eglise s'est bornée, de temps à autre, à changer le contenu des vieux symboles, de même qu'elle changeait le but des réjouissances et des fêtes d'autrefois, substituant la naissance de Jésus à celle du soleil, élevant des autels sur des lieux tels que Baalbeck et le puits de Mambré consacrés depuis longtemps à des superstitions dont il était très difficile de détourner le peuple. Ces concessions ou plutôt ces accommodements n'étaient pas, il faut le dire, du goût de tout le monde. Clément d'Alexandrie traite fort durement Orphée qui n'est pour lui qu'un imposteur qui, sous prétexte de musique a corrompu la vie humaine[1]. Il ne peut empêcher cependant que les chrétiens de son temps portent comme empreinte sur le chaton de leurs bagues une lyre, laquelle fait place chez certains à l'image d'une colombe, d'un poisson, d'une ancre ou d'un navire aux voiles gonflées par le vent[2] tous symboles qui se retrouvent aux Catacombes romaines. La circonspection d'un Clément s'explique par les excès auxquels se laissaient aller dans leurs dévotions et leurs croyances les gens du peuple, qui de l'allégorie ont vite fait une réalité. Le soin que l'on mettait, par exemple, à opposer au vieux soleil matériel, objet de culte des païens, le nouveau soleil qui s'était levé pour répandre sur les hommes les rayons de sa bienfaisante doctrine, aboutit parfois à un résultat opposé à celui qu'on voulait obtenir, ou mieux ne réussit pas à détourner certaines masses de leurs grossiers errements. C'est l'impression qu'on éprouve à la lecture des textes que M. Cumont a réunis sur ce sujet, dans une note de son remarquable ouvrage, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*[3]. Méliton compare au soleil qui se plonge dans l'Océan, Jésus recevant le baptême dans les eaux du Jourdain. Le véritable soleil invaincu, qui naît le 25 décembre, c'est le Christ, disent couramment les prédicateurs des IIIe et IVe siècles. Ces belles comparaisons, au lieu de l'arrêter, semblent plutôt favoriser la poussée des ignorants vers le culte solaire que saint Augustin et saint Léon essaieront de retenir. D'un autre côté on entendra s'écrier Eusèbe d'Alexandrie[4] : « Malheur aux adorateurs du soleil, de la lune et des étoiles ; j'en connais en effet beaucoup qui adorent et invoquent le soleil. A peine le soleil est-il levé qu'ils prient en disant : Ἐλέησον ἡμᾶς, et ceci n'est pas le fait des Héliognostes et des hérétiques seuls, mais aussi de chrétiens qui de la sorte perdant la foi se mêlent aux sectaires ».

Mais les peintures catacombales sont-elles un produit de cette imagination populaire si sujette aux déviations, ou de l'esprit cultivé des chefs de la communauté? La question de prime abord est déconcertante. Si, d'une part, il y a dans ces œuvres tant de simplicité, de naïveté même, si peu de défiance à l'égard des formes païennes, il s'y manifeste, d'autre part, une véritable connaissance de l'Ecriture et une recherche savante du symbolisme qui dépassent l'esprit du vulgaire. On aimerait cependant à trouver entre les peintures et les écrits des Pères un accord plus constant qu'il n'est en réalité. Sauf pour les représentations du baptême, de l'eu-

1. *Protrept.* I.
2. *Paedag.* III, 11.
3. T. I, p. 335.
4. *P. G.* LXXXVI, p. 453.

charistie et de la foi en la résurrection, les interprétations ici et là offrent des divergences assez marquées. Il est une littérature qui serre de plus près le symbolisme catacombal, ce sont les liturgies funèbres. C'est à Le Blant [1] qu'on est redevable de cette judicieuse remarque par laquelle les interprètes des peintures chrétiennes ont été mis sur la bonne voie. M. K. Michel a consacré toute une étude [2] à la relation existante entre l'image et la prière. Les oraisons pseudo-Cypriennes offrent le plus de ressources : ayant pour objet la libération *de aeternae mortis interitu*, elles rappellent à Dieu les délivrances qu'il a bien voulu opérer dans ce bas monde, celle des trois Hébreux dans la fournaise, celles de Daniel, de Jonas et de Suzanne, puis, la guérison du lépreux, de l'aveugle, du paralytique et de l'hémorroisse, ainsi que la résurrection de Lazare et celle de la fille du chef de la synagogue, enfin le souvenir du baptême et l'expression de la foi dans le jugement de Dieu et la réunion définitive avec les saints. « Comme tu as assisté Tobie, disent-elles, assiste-moi »; aussi Tobie avec son poisson a-t-il droit de cité parmi les figures symboliques. Bâtie sur le même modèle que les prières du pseudo-Cyprien, la *Commendatio animae*, encore en usage dans l'Eglise actuelle, a bien des chances d'être elle aussi fort ancienne. En dessous de ce personnage des Catacombes que l'on voit vêtu d'une simple tunique, assis sur un tas d'ordures, tenant son regard fixé tristement à deux pas devant lui, laissant ses bras pendre comme sans vie, abandonné de tous, on inscrirait à bon droit cette invocation de la *Commendatio :* « Délivre, Seigneur, l'âme de ton serviteur, comme tu as délivré Job de ses souffrances ». Et cette autre « Délivre-la, comme tu as libéré David des mains de Goliath », justifie la présence à *Domitille* du jeune berger qui tient d'une main la fronde abaissée et de l'autre une besace où sont les pierres du torrent. Si cette liturgie n'a pas eu d'influence sur les peintures des Ier et IIe siècles, elle procède vraisemblablement de la même pensée que l'art primitif du christianisme, et ne laisse pas de ce côté-là d'être fort utile à consulter, étant plus explicite dans sa portée symbolique. Mais cette pensée, source de l'art et de la prière, n'est-elle que la pensée du peuple exprimant par le pinceau et la parole des exorcismes efficaces contre le monde des esprits? Ceci ne donne pas une explication suffisante du côté savant de nos peintures. Il se trouve, de plus, des sujets qui, faisant défaut dans la liturgie funéraire, exigeaient une fine observation de l'Ecriture sainte. Tel est le personnage du *coemeterium majus* qui, le pied droit sur un bloc de pierre, se penche pour dénouer les cordons de ses sandales. Qu'on se rappelle l'apostrophe de Dieu à Moïse : « N'approche pas d'ici, ôte tes souliers de tes pieds, car le lieu sur lequel tu te tiens est une terre sainte » [3], et l'on n'aura pas de peine à reconnaître dans cette attitude, la situation élégamment symbolisée de quelqu'un qui va voir Dieu. Faire des fresques romaines l'œuvre d'une corporation de peintres habitués aux formes païennes, mais initiés au symbolisme chrétien par des études particulières ou des traditions, est la meilleure explication que l'on puisse donner du caractère à la fois populaire et étudié de ces œuvres. La direction ecclésiastique qui se manifeste par exemple dans la décroissance et la simplification progressive des sujets soumis à l'arcane, à mesure que se développe cette institution [4].

1. *Sarcophages d'Arles*, Introduction.
2. *Gebet und Bild in Frühchristlicher Zeit*. Leipzig 1902.
3. *Exode*, III, 5.
4. Cf. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, t. I, p. 3 ss.

laissait cependant aux peintres les coudées assez franches pour qu'ils pussent se permettre quelques fantaisies. Comme imagination, ils sont au niveau d'Hermas, qui fait manœuvrer des légions de personnages allégoriques, qui reçoit la visite de l'ange de la pénitence déguisé en l'un de ces bergers qui peuplent les Catacombes[1], qui voit l'Eglise sous les dehors d'une dame vêtue et chaussée de blanc comme il s'en rencontre dans les cryptes romaines[2]. Pour la Christologie on ne s'étonnera pas peu de voir Hermas, le frère de l'évêque de Rome, Pie, bien plus pauvre que les peintres des Catacombes. D'autre part, tandis que le *Pasteur* présente une certaine tournure judaïque, ceux-là ne dédaignent pas de faire quelques emprunts au paganisme. Les assimilations, d'ailleurs, auxquelles ils se livrent et que l'Eglise semble avoir tolérées parce qu'elle savait que sous les antiques formes s'était glissée une idée chrétienne, se reproduisent un peu partout. M. Gayet[3] relate qu'en Egypte « la Vierge est représentée assise sur le siège d'Isis, tenant sur ses genoux l'enfant divin ainsi que l'on avait coutume de représenter la déesse antique allaitant Horus. Ailleurs sur l'enveloppe peinte de deux grandes momies la confusion est tout aussi grande : des scarabées, des serpents symboliques, des Apis, des ibis, alternent avec l'image de l'âme s'envolant au ciel, de la bête de l'Apocalypse et de figures d'anges... La croix, cet emblème essentiel de la religion nouvelle, n'est autre que la *croix ansée*, le *ônkh* antique, plus ou moins transformé à l'usage des nouveaux croyants ». En tout cas, de cet amalgame d'éléments hétérogènes, il ressort, et c'est là l'essentiel, l'idée très chrétienne du secours de Dieu et de sa paix octroyée aux trépassés. La répétition des sujets propres à exprimer le plus clairement cette idée apporte un *confirmatur* de poids à cette conclusion. Ainsi Jonas ne craint pas d'apparaître 57 fois et Noé 33 fois. On compte 21 représentations du sacrifice d'Isaac et 17 des trois enfants dans la fournaise. Le Sauveur guérissant, ressuscitant, parlant à la Samaritaine de l'eau vive qui jaillit pour l'éternité, se manifeste assez comme la résurrection et la vie pour que sa présence dans la décoration d'un cimetière chrétien exige plus amples commentaires. De même, le baptême et l'eucharistie dans leur réalité ou dans leurs préfigures, sont trop en relation avec l'immortalité pour en être absents.

***

Non moins que l'histoire de l'explication et de l'application dont les saints livres ont été l'objet, l'histoire de ces livres mêmes y trouve un réel profit ; elle y découvre la preuve que certaines parties de l'Ancien Testament telles que Tobie et l'épisode de Suzanne qui, entre parenthèses ne désigne pas ici l'Église persécutée mais l'âme libérée devant le tribunal de Dieu d'une fausse accusation, que ces parties sur lesquelles pèse un certain discrédit du fait de leur absence du canon de la Synagogue, jouissaient auprès de la communauté primitive de la même faveur que les livres universellement regardés comme canoniques. L'attitude d'orantes prise par les trois Hébreux dans la fournaise semble indiquer que l'on a emprunté le fait qui les concerne non à l'hébreu mais au

1. *Vis.* 5.
2. *Vis.* I. IV.
3. *Mémoires... de la Mission archéol. franç. du Caire.* III, 3. *Les monuments coptes*, p. 5.

Daniel de Théodotion [1]. Le fragment grec débute en effet par ces mots : « Et ils marchaient au milieu des flammes louant Dieu et bénissant le Seigneur ». La descente de l'ange qui est propre aussi à ce fragment n'apparaît toutefois aux Catacombes qu'au IV^e^ siècle. La main de Dieu figure, la plupart du temps, à la place du messager céleste.

Pouvons-nous regarder la tête du Christ aux Catacombes comme un portrait? M^gr^ Wilpert répond par la négative, la variété de formes et d'expressions sous lesquelles elle se présente ne le permet pas. Avant le III^e^ siècle, le Christ ne porte jamais la barbe. Le fait trouve une explication toute naturelle dans le préjugé qui régnait alors à travers le monde romain contre la barbe. L'art a subi les caprices de la mode. Mais déjà avec Adrien, la barbe est tirée de sa déchéance non par sympathie mais pour exiger d'elle un service, le coquet empereur ayant à masquer quelques défauts de son visage. Si peu flatteur que fût pour elle ce retour de fortune, la barbe n'en jouit pas moins à dater de ce jour d'une considération universelle, jusqu'à ce que les citoyens de l'empire, imitant le geste de Constantin, la firent tomber sous le rasoir dans une nouvelle disgrâce. Elle devient alors un signe de philosophie. Aussi, voyons-nous dès le début du III^e^ siècle, le Christ porter la barbe dans une scène de jugement. Quelques années auparavant, Clément d'Alexandrie avait écrit dans son *Pédagogue* [2] un véritable plaidoyer en faveur de la barbe qui, selon lui, a reçu toutes les bénédictions du Ciel, le jour où le parfum céleste coula sur celle d'Aaron. La chevelure abondante et de longueur moyenne dont il est orné contribue pour une grande part à donner au Christ une expression juvénile. Ce n'est qu'à la fin du IV^e^ siècle qu'il apparaît sous la forme qui, se figeant dans les icônes byzantines, est devenue traditionnelle : barbe entière pas très longue, se terminant en une ou deux pointes, chevelure lisse descendant sur les épaules, nez effilé, front large et bas, le tout respirant une « virilité quelque peu sévère ». L'air de jeunesse n'est pas le fait de Jésus seul dans les représentations des trois premiers siècles. Il est en effet à remarquer qu'il rayonne sur les visages imberbes de Noé, de Daniel, de Jonas, de Job, de Moïse, de l'aveugle-né, de tous les personnages en un mot qui symbolisent le défunt arrivé dans la gloire. C'est que, signe de deuil, la barbe était incompatible avec l'immortelle jeunesse dont les élus jouissent au ciel. On pourrait même se demander si les traits sous lesquels apparaissent certains personnages bibliques ne sont pas ceux des défunts dont ces représentations ornent la sépulture. La question n'a rien de chimérique à en juger par le cas de cette dame voilée qui tient une fois dans l'arche, la place de Noé [3] : c'est la défunte voguant vers les célestes rivages.

Comme le Christ, la Vierge des Catacombes est une « libre création » de l'artiste. Sans aucun souci de la vérité historique, son image est traitée suivant la mode du temps. Le visage est très romain, la coiffure varie d'après les exigences des arbitres de l'élégance des diverses époques. Ce soin de la coiffure est en partie dû au symbolisme. Une femme que l'on représentait dans la félicité éternelle pouvait-elle offrir un signe de deuil aussi marqué que celui d'avoir les cheveux dénoués et épars?

Les deux apôtres Pierre et Paul ne semblent pas traités avec la même

1. *Dan.* III, 24 ss.
2. *Paedag.* III, 11.
3. WILPERT, *Op. laud.* 316.

liberté que le Christ et la bienheureuse Vierge. Le peintre, laissant cette fois toute allégorie avisé au réalisme, à la reproduction d'un modèle traditionnel. Pierre a les cheveux courts ainsi que la barbe ; il grisonne. Paul est chauve ; il porte une longue barbe brun obscur finissant en pointe. Le reste de sa personne est conforme aux données du vieil écrit d'allure romanesque, les Actes de Paul et de Thècle, qui courait un peu partout au IIe siècle[1].

Non moindres sont l'intérêt et l'utilité qu'offre à celui qui recherche l'intelligence de maints détails de la littérature sacrée ou profane l'étude du vêtement dont les personnages des hypogées romains sont revêtus. Aux deux premiers siècles, on rencontre assez fréquemment la tunique avec sa forme primitive de chemise de laine assez ample, dépourvue de manches et descendant un peu plus bas que les genoux. On la serrait d'ordinaire à la taille au moyen d'une ceinture, en prenant soin toutefois que les deux *clavi* ou galons de pourpre qui descendaient de chaque côté fussent en ligne droite depuis les épaules, sinon l'on était taxé de négligence. A l'intérieur, ainsi que nous l'apprend Horace[2], la ceinture n'était point de rigueur et surtout pendant les repas. Les convives du banquet du royaume céleste ne se font pas faute d'user de cette licence. Saint Jean-Baptiste, au contraire, dans l'administration du baptême, et le bon Pasteur, affairé au milieu de ses brebis, ont le costume des travailleurs, c'est-à-dire une tunique assez courte disposée de façon à laisser à nu l'épaule et le bras droit, pour donner plus de liberté aux mouvements. Mais avec les mœurs, les habits s'amollissent : le lin remplace la laine et la tunique prend de longues manches et descend jusqu'aux pieds. Déjà Cicéron reprochait aux complices de Catilina une telle faiblesse[3]. L'Église finit toutefois par adopter pour une partie de son clergé cette longue tunique (*tunica talaris et manicata*) qui est devenue l'aube actuelle. Les premiers peintres chrétiens l'avaient réservée aux gens d'Orient d'où elle était, d'ailleurs, venue, aux Mages, à Orphée, aux trois Hébreux dans la fournaise. Mgr Wilpert note encore très ingénieusement qu'ils ont donné, en outre, à ces derniers personnages le long pantalon des Barbares qui, d'abord patronné par quelques empereurs, se vit bannir par le Code théodosien comme étant un attentat à l'esprit national : « *Usum bracharum intra Urbem venerabilem nemini liceat usurpare*[4] ». Mais un signe encore plus caractéristique de la décadence des traditions romaines, c'est la défaveur dont la toge fut l'objet dès les premières années de l'Empire. Auguste se désolait de voir tant d'hommes habillés de noir aux assemblées populaires. Il aurait peut-être remédié au mal en rendant à l'habit de l'homme libre et du citoyen sa simplicité d'autrefois. La pièce rectangulaire de laine blanche sans ornement qui formait la toge sous la République, s'altéra sous l'Empire de façon à devenir au dire de Tertullien un fardeau plutôt qu'un vêtement[5]. Sauf un cas, d'ailleurs, elle ne se trouve pas aux catacombes. Par contre, le pallium y est très fréquent. Le pallium ou manteau grec avait un caractère international : les gens de lettres et les philosophes l'affectionnaient, le Christ et ses disciples l'avaient porté. Aussi

1. *Act. apost. apocr.* Lipsius et Bonnet, Leipzig 1891, p. 237.
2. *Sat.*, II, 1, 73.
3. *In Catil.*, 2, 10.
4. *Cod. Theod.*, 14, 10, 2, d'après WILPERT, *op. laud.*, p. 66.
5. TERTULL. *De Pallio* 1.

nos peintres l'ont-ils réservé d'abord aux personnages dont le rôle doctrinal a été prépondérant en ce monde, au Christ, aux Apôtres, à Moïse, puis ils l'ont concédé à ceux qui remplissaient des fonctions liturgiques. Pièce de drap dont la longueur avait le triple de la largeur, le pallium se jettait sur l'épaule gauche, de manière que le bras gauche en fût recouvert, ensuite enveloppant le dos, il passait sur l'épaule droite pour revenir par devant s'agrafer à la hauteur de la clavicule gauche. Chez les vrais philosophes, il y avait cette variante qu'il était disposé de façon à laisser à nu l'épaule et le bras droits. Ainsi devait le porter le philosophe saint Justin, ainsi le portent dans nos peintures le prophète Isaïe et, par exception, le Christ et Moïse.

Plus petit que le pallium et se fixant du côté opposé, la chlamyde s'identifiant avec le *paludamentum* romain, devint, à cause de sa commodité, le manteau militaire par excellence. Aussi est-il naturel de le voir sur les épaules des soldats qui figurent dans plusieurs scènes, en particulier dans la révolte contre Moïse et Aaron et au couronnement d'épines de Jésus, qui en fut revêtu lui-même d'après les Évangiles. Les jours de pluie, de froid et en voyage, le Romain mettait la pénule. Rien d'étonnant donc de la trouver dans les bagages du grand voyageur que fut saint Paul. L'Apôtre, en effet, prie Timothée dans l'une de ses épitres de lui apporter avec ses livres et ses parchemins, la φελόνης ou *penula* qu'il a laissée à Troas chez Carpos. Les peintres romains en ont revêtu les Israélites lors de la pluie de la manne pour bien marquer qu'ils étaient en voyage et sous la pluie. La pénule consistait en une grande pièce de gros drap, ou de cuir plus rarement, qui, déployée, avait la forme d'une roue pleine. Seulement, à la place du moyeu était une ouverture ronde par où l'on passait la tête. Une fois enfilée, elle enveloppait son homme de la tête aux pieds, car, par-dessus le marché, on y adaptait un capuchon. Sous un tel habit, on était bien chez soi, si bien qu'il prit le nom de ***casula*** ou petite maison.

La dalmatique ou vaste tunique jaune foncé, à larges manches et qu'on ne ceignait pas, fit son apparition à Rome sous les Antonins. Elle est relativement rare aux catacombes. Les femmes la portaient aussi comme on peut en juger par quelques orantes, certaines Madones et la Suzanne de Daniel. Elles avaient aussi la tunique ordinaire plus longue cependant que celle des hommes et une sorte de pallium du nom de *palla*, dont un pan jeté sur la tête leur tenait lieu de voile quand elles paraissaient en public. Ainsi faisaient les chrétiennes qui, sur la recommandation de l'Apôtre, devaient prier le chef couvert.

En somme, le Nouveau Testament peut recevoir des peintures catacombales quelques bonnes illustrations, bien qu'au demeurant, l'historien ecclesiastique et l'historien profane même en bénéficient plus que la Bible. Mais leur utilité ne saurait pour cela en être amoindrie. Elles nous font pénétrer dans l'intime de cette communauté des premiers siècles, dans ses dogmes, sa foi, ses espérances comme dans ses usages les plus familiers; elle nous la fait voir non pas vivant dans une crainte perpétuelle et toujours blottie dans des souterrains où, en réalité, elle ne venait se réfugier qu'aux heures passagères de la tourmente, mais, s'épanouissant au grand jour, en contact avec une civilisation dont elle ne rejetait pas les progrès. Ici l'archéologie marche la main dans la main avec l'histoire écrite qui, de son côté, ne nous permet pas de supposer une séparation aussi tranchée qu'on voudrait entre l'Église et le monde païen, puisqu'elle

nous montre, par exemple, Quadratus l'Athénien remettant lui-même son apologie à l'empereur Adrien, le futur pape Callixte bien en cour sous Commode, Aurélien, le fougueux champion du culte solaire, prêtant son autorité aux évêques orthodoxes pour l'expulsion de l'hérétique Paul de Samosate. Il est donc désormais interdit à l'historien de la pensée religieuse des premières générations chrétiennes de faire abstraction des monuments que nous venons d'étudier, sinon il risquerait de donner prise à la fantaisie et de ne pas rendre à la vie et à sa véritable vie ce peuple disparu en négligeant de le remettre à son époque et dans son milieu.

P. M. Abel

Jérusalem.

NOTES ET CRITIQUES

M. SABATIER[1] croit que la séparation qui vient d'être accomplie par le vote des deux chambres, n'est pas seulement un acte politique voulu par une faction, le bloc, mais surtout une rupture du pays avec l'Eglise. Le pays est une démocratie, dit-il, c'est-à-dire une autonomie : or l'Eglise est l'antithèse de toute démocratie, parce que l'Eglise est une autorité. On reconnaît là le pont aux ânes du protestantisme, et, tout de même, un dogmatisme aussi tranchant que simpliste. Une démocratie, en effet, est un régime égalitaire, rien d'autre; chaque citoyen y va de son autonomie individuelle. Ces millions d'autonomies individuelles se polarisent sous l'influence d'idées qui n'ont rien à voir avec le principe de l'égalité. Il n'y a pas, en France, antithèse de la démocratie et du catholicisme : il y a antithèse d'une société rouge et d'une société noire, des militants de l'idée laïque, l'irréligion, et des convaincus de l'idée chrétienne, le catholicisme : avec, entre les deux camps, un nombre prodigieux d'indifférents ou de pusillanimes.

Il plaît à M. SABATIER de vouloir caractériser le catholicisme tel qu'il existe en France. Nous lui avouerons bien simplement que son enquête nous a stupéfiés. Savez-vous sur quoi M. SABATIER se fonde pour caractériser la vie catholique en France en ces quelque quinze dernières années? Sur trois faits : — 1° l'existence du journal *La Croix*; — 2° l'Affaire Diana-Vaughan; — 3° l'Affaire tout court. Vous entendez bien, tout le catholicisme est là, et là aussi les causes de son impopularité : l'Affaire, où, j'oserai dire, les catholiques n'écoutèrent que leur patriotisme; l'affaire Diana-Vaughan, où ils exécutèrent eux-mêmes le malpropre personnage qui avait exploité la crédulité de certains d'entre eux, et je voudrais bien qu'on nous dise combien il y en avait pour cent d'entre nous; enfin *La Croix*, dont M. SABATIER parle de telle sorte que je le défie de nous dire qu'il la lit. Et voilà comment M. SABATIER parle du catholicisme qui vit, qui prie, qui pense, qui agit, en des millions d'âmes contemporaines; du catholicisme qui se fortifie et s'organise et se multiplie, au milieu de mille pièges, de mille défections, sous le feu d'une presse implacable, d'un enseignement sectaire et démoralisant à tous les degrés, sous le feu des fiches, aussi. En vérité, il y a là parmi nous une endurance, une énergie, une vitalité, une fécondité, dont l'histoire, quand on la fera, sera l'impérissable honneur de notre génération. Mais ce n'est pas plus Anatole France que M. SABATIER qui en auront rien soupçonné. Ils auront seulement jeté des pierres à de braves gens, qui semblaient vaincus, comme Schiméi faisait à David... M. le pasteur SABATIER nous pardonnera cette réminiscence biblique.

Il ne nous semble pas user d'une méthode plus historique, quand

1. *A propos de la séparation des Églises et de l'État* (Paris, Fischbacher, 1905).

s'essaie à décrire l'état du clergé en France. Mgr l'Evêque de Nancy avait beau jeu de reprocher à M. SABATIER de parler des évêques en homme qui n'en a jamais vu un seul dans le détail de sa vie épiscopale : « Presque sans contact avec le peuple, écrit M. S., l'épiscopat semble vivre dans une atmosphère de rêve » (p. 72). Allons donc! Et nous pouvons dire, nous, bien plus justement : Presque sans contact avec les faits, M. S. pense et écrit dans une atmosphère de rêve, de mauvais rêves, *aegri somnia*. Cette impression se vérifie tout autant, quand il se met à parler des séminaires, qu'il semble ne connaître qu'à travers le témoignage du pauvre livre d'un ex-séminariste du nom de Saintyves. M. S. ne craint pas d'écrire, sur le seul témoignage, combien amer et combien injuste? de M. Fonsegrive : « La délation est peut-être la plaie la plus honteuse et la moins connue du clergé de France » Que M. S. dise donc sur quelle enquête il justifie cette imputation. Et, s'il n'a pas fait cette enquête, que M. SABATIER nous dise s'il tolérerait qu'on écrivit ainsi l'histoire du temps de saint François.

Nous arrivons à la troisième partie de la brochure qui a pour but de signaler dans l'Eglise de France un mouvement de rénovation, auquel M. S. applaudit avec ferveur. Il cite là des noms, dont quelques-uns de ceux qui les portent protesteraient vivement contre l'usage qu'on en fait, mais dont d'autres forment groupe, nous le reconnaissons. Nous avons ici combattu M. Loisy, combattu M. Le Roy, combattu le P. Tyrrel, avec quelque clairvoyance : nous faisons nôtre le mot du P. Portalié, que M. SABATIER cite avec un geste comique de scandale (p. 85). Oui, il y a chez ces « chevaliers du Saint-Esprit », comme les appelait plaisamment naguère la *Civiltà* par allusion au *Santo* de Fogazzaro, il y a une façon de *Loss von Rom* intellectuel. Il en était bien ce séminariste que M. S. prétend avoir rencontré et qui lui exprimait, assure-t-il, « un énergique besoin de sincérité, de virilité, d'effort, d'initiative », — ce dont nous ne le blâmerions certes point, — mais aussi « la défiance instinctive du miracle, de la dévotion mécanique, des rites et des incantations », avec « un indicible amour pour l'humanité actuelle » (p. 95). Nous y voilà. Il est possible que ce séminariste existe en France, — et que même il pullule en Italie; — mais M. SABATIER fera sagement de ne faire aucun fond sur lui : car ou il prendra conscience de la discipline intellectuelle qu'implique le catholicisme, et il est perdu pour M. Sabatier; ou il n'en prendra pas conscience, et la logique, l'inéluctable logique, se charge de l'incorporer au monde laïque et à « l'irréligion de l'avenir ».

Voilà pourquoi, en fin de compte, avec sa détestable méthode d'enquête, et avec ce mélange de naïveté et d'intolérance où tous les esprits qui s'emballèrent dans l'Affaire se reconnaissent, la présente brochure est inoffensive, et ne nous laisse qu'un regret, qui est d'avoir vu M. SABATIER, que nous estimons pour sa générosité et son romantisme, se déconsidérer par un acte haineux et laid.

*
* *

Le livre de M. Léon Chaine, *Les Catholiques français et leurs difficultés actuelles* (Paris 1905, nouvelle édition), a eu un très grand succès de presse : plus de deux cents articles de journaux et de revues, ajoutés aux dernières éditions en sont la preuve palpable. Ce n'est pourtant pas une

œuvre d'art : la composition en est défectueuse ; de nombreuses digressions en retardent trop souvent la marche. Ce n'est pas davantage un récit complet et méthodique des faits qui ont rempli l'histoire de l'Eglise de France durant ces trente dernières années : les sujets sont à peine effleurés et vus sous un angle très subjectif. C'est du moin une œuvres de sincérité et de franchise : le ton de loyauté et de conviction émue qui domine tout l'ouvrage explique l'accueil généralement sympathique que lui ont fait les journaux de tous les partis. — Mais si ce livre a été signalé par les principaux organes de la presse européenne, cela vient principalement de ce que toutes les idées qu'il renferme gravitent autour de l'« Affaire ». C'est là ce qui en fait la véritable originalité ; et c'est là aussi ce qui en montre la faiblesse. Est-il bien vrai que si les catholiques sont persécutés avec la ténacité haineuse que l'on sait, c'est parce qu'ils n'ont pas voulu prendre en main la cause de M. Dreyfus? M. L. C. n'a-t-il donc jamais lu les comptes rendus des Convents maçonniques? Ignore-t-il que la lutte actuelle est avant tout une lutte doctrinale, une lutte d'idées? La guerre religieuse dont nous sommes les victimes est une forme particulière du conflit existant bien avant l'« Affaire » entre la libre pensée et la Foi. M. Aulard le lui a dit en termes très clairs : « Ma conclusion à moi, c'est que le livre de M. C. ne change rien à l'idée que les républicains français doivent se faire de l'Eglise catholique. Cela ne suffit pas pour que nous nous imaginions que l'Eglise romaine se désavouant par la plume de M. C. veuille se réconcilier avec ce qu'on appelle « la civilisation moderne » et cesser ainsi d'être l'Eglise romaine » (p. 528). L'Affaire Dreyfus n'a été qu'un prétexte, les faits le disent assez haut ; si on avait aimé la justice, comme on l'affirmait, on l'aurait aimée pour les catholiques comme pour les Juifs. N'insistons pas davantage sur ce point. Ce que doit être l'attitude des catholiques dans les questions à l'ordre du jour, antisémitisme, antiprotestantisme, anticléricalisme, M. A. Leroy. Beaulieu, dans son livre trop peu répandu, *les Doctrines de Haine*, l'a indiqué avec beaucoup de tact et de mesure. Ce qu'il faut penser de l'abus des dévotions nouvelles, M. l'abbé Hemmer l'a sagement exposé dans la *Semaine religieuse* de Paris. Et ses articles ont été reproduits par la plupart des *Semaines* de Province. Quant à la timidité intellectuelle des catholiques, le *Bulletin*, plus d'une fois, en a fait une critique dont la justesse s'impose, semble-t-il. C'est au chapitre de la timidité intellectuelle que M. C. rattache la question biblique. Deux citations permettront de juger de l'étendue de sa documentation. « Il est souverainement imprudent de considérer comme inspiré le contenu tout entier des Saintes Ecritures. Une école à la tête de laquelle se trouvait en France, Mgr d'Hulst, et dont actuellement Mgr Le Camus, évêque de la Rochelle, est un des plus savants représentants, admet d'une façon très limitative l'inspiration de la Bible » (p. 107). « Il sera peut-être bientôt enseigné hautement que l'on peut rester attaché à l'orthodoxie sans croire que le monde a été créé 4004 ans juste avant Jésus-Christ et en six jours, sans croire à l'histoire de la pomme du paradis terrestre et à celle du démon tentateur déguisé en serpent, sans croire à tant d'autres faits merveilleux et mythiques sans rapport du reste avec les vérités dogmatiques enseignées par notre religion » (p. 116).

Un dernier mot. M. C. reproche aux catholiques de faire leur meâ culpâ sur la poitrine des autres. Mon Dieu, c'est une forme de repentir qui n'est pas à l'usage exclusif des catholiques. Dans les deux cents articles

ajoutés à son livre, M. C. peut voir si l'intolérance n'existe pas chez nos adversaires. Que de fois ils nous frappent à la poitrine et au visage? Ne se complaisent-ils pas dans des généralisations hypocrites? Ne nous prêtent-ils pas des intentions perverses tout à fait gratuitement? Malgré ces réserves, nous ne pouvons que louer M. C. de l'effort qu'il a fait pour dégager les catholiques de tous les partis, pour séparer la doctrine chrétienne de tous les systèmes qui en altèrent la physionomie, pour réagir contre les pratiques enfantines ou intéressées d'une piété mensongère.

*
* *

Voici quelques sages paroles que nous empruntons à la *Revue bénédictine* (de Maredsous), N° de janvier 1906 :

« Encore un livre sur la question biblique [1]. La question biblique, dit l'auteur, dans le premier chapitre, revient à la question de l'inerrance des livres saints. Il passe ensuite à l'histoire de la controverse, surtout depuis l'encyclique *Providentissimus Deus*. Ceux qui ont pris part au mouvement sont présentés : Loisy et Houtin occupent, comme de juste, une place à part. Puis, viennent les « progressistes » : les principaux sont parait-il, M. J. Lagrange, L. Sanders, H. Poels, D. Zanecchia, M. Dufour, K. Holzhey, F. von Hummelauer, W. Engelkemper, H. Höpfl, N. Peters. Il y a dans cette liste des rapprochements comiques ou blessants, mais je n'insiste pas. Le P. Fonck met tous ces auteurs sur la même ligne; cependant, pour permettre aux lecteurs de se former une appréciation personnelle, il donne de larges extraits de leurs écrits. Quand il ajoute un commentaire, il lui arrive de se tromper : ainsi, je suis bien certain que M. Dufour accepte l'inspiration de tous les textes authentiques. Le parti adverse est représenté par Delattre, Billot, Murillo, Brucker, Mangenot et Pelt. On dirait que les conservateurs sont inférieurs aux critiques, même pour le nombre; mais il doit y avoir des oublis.

« Passant du rôle de rapporteur à celui de juge, l'auteur condamne le mouvement progressiste. Il s'en prend surtout à son confrère, le P. von Hummelauer, que ses extravagances exégétiques auraient, me semble-t-il, dû rendre suspect à la nouvelle école aussi bien qu'à l'ancienne. Je crois aussi que le P. Lagrange a parfois fait une douce violence à certains textes des Pères pour les ranger à son avis. D'autre part, je suis loin de partager toutes les idées du R. P. Fonk, mais je n'ai nulle envie d'entamer une discussion. Il est grand temps d'insister sur ce qui nous unit, non sur ce qui nous sépare. Or, p. 135 s. l'auteur allègue neuf griefs principaux contre les progressistes; j'en néglige six qui sont plutôt des arguments ou qui regardent le but à atteindre. Restent la distinction entre la vérité absolue et la vérité relative, la théorie des différents genres littéraires et l'assimilation des écrivains sacrés aux écrivains profanes dans les questions scientifiques. L'accord est-il vraiment impossible? La distinction des deux vérités peut, il est vrai, être mal comprise; mais, si le P. F. préfère distinguer entre la vérité formelle et la vérité matérielle, personne n'y contredira. Le R. P. admet aussi que les auteurs inspirés partageaient les idées de leur temps sur les questions scien-

1. L. Fonck, S. J. *Der Kampf um die Wahrheit der H. Schrift seit 25 Jahren* (Innsbruck, Rauch, 1905).

tifiques; dès lors, quand ils étaient amenés à parler de ces choses, sans vouloir les enseigner, il est assez naturel de dire qu'ils ont exprimé les idées de leur temps, ou bien ils se seraient mépris sur le sens de leurs paroles et l'auteur de la Genèse, croyant parler de jours, aurait parlé d'époques! Le second point est le plus important. Le R. P. reconnaît que le principe des différents genres littéraires est vieux et admissible, mais il ne veut pas entendre parler de traditions populaires dans la Bible; à la page 155, il suppose, cependant que ce genre est possible. Comment déterminerons-nous, de fait, le genre d'un livre inspiré? D'abord par l'enseignement de l'Église; mais, si l'Église se tait, il n'y a plus que les règles de la critique littéraire. Le résultat ne sera souvent que plus ou moins probable; il arrivera même qu'on se trompe; ce sera très fâcheux, mais ce sera très humain. Encore, une erreur est-elle chez nous moins dangereuse que chez les Protestants : ils n'ont rien pour raffermir l'autorité de la Bible, si elle est ébranlée; nous avons, nous, le magistère vivant de l'Église, qui interviendra au moment du péril, et les fidèles de bonne volonté sauront à quoi s'en tenir.

« Puisse donc cette querelle, faite trop souvent d'injustes soupçons, prendre fin; la charité y gagnera beaucoup et la science y perdra peu. Que l'on fasse des études minutieuses, approfondies de tous ces problèmes bibliques qui s'imposent à notre attention; que l'on examine d'une façon critique les circonstances et la méthode de composition des livres saints; ces études jetteront peut-être quelque lumière sur la question de l'inspiration que l'on cherche à résoudre et qui n'avance pas. Pour revenir au P. Fonck, qui se plaint de ce que les progressistes ne citent dans leurs écrits que des ouvrages protestants ou rationalistes, nous nous permettons de lui donner un conseil : c'est de continuer plutôt ses recherches sur la flore biblique commencées il y a six ou sept ans non sans succès; il fera progresser la science et... on le citera. »

***

Les catholiques qui, au milieu des difficultés actuelles, sont plus préoccupés de l'avenir que du passé, liront avec grand profit le nouvel ouvrage de M. Henri Lesêtre, curé de Saint-Étienne-du-Mont à Paris, *la Paroisse* (Paris, Lecoffre, 1906). Ce qu'a été la paroisse dans les premiers siècles du christianisme, au moyen âge et dans les temps modernes, ce qu'elle est à l'étranger, ce qu'elle sera demain dans le régime de séparation qui vient de commencer en France, c'est ce que nous apprend M. L. avec une érudition aussi sûre que sobre, avec un tact et une mesure toujours gardée. On lira avec un intérêt tout spécial ce qui concerne la nouvelle organisation de la vie paroissiale en France. Ce livre est un des meilleurs de la « Bibliothèque d'économie sociale » dont M. H. Joly est le directeur!

***

Pour bien comprendre et apprécier l'*Isaïe* du P. Condamin (Paris, Lecoffre, 1905), il faut en bien saisir le caractère et les intentions. Ce n'est pas un ouvrage complet, mais une sorte de travail préliminaire, après lequel, dans une introduction, qui ne saurait tarder à paraître, le savant

auteur édifiera ses conclusions relatives à la prosodie et à « certains points de chronologie, d'histoire et de critique littéraire » : ici, il déblaie le terrain, en se débarrassant des questions plus faciles et abordables. C'est donc surtout une traduction critique, dont le P. Condamin indique dans la préface les caractères et la nécessité.

Cette traduction repose sur une critique textuelle très attentive, très informée des conjectures les plus récentes et les plus hardies, mais sage et prudente, et appuyée autant que possible sur les témoignages des versions ou les exigences évidentes du sens. Elle s'inspire aussi et procède d'une analyse et d'une reconstitution métrique et strophique de tout le livre. L'Introduction nous indiquera mieux que quelques allusions trop rares (par exemple p. 31 et 39) le système de versification adopté, basé, semble-t-il, sur la division en stiques et la mesure par accents. L'auteur se rallie dans la préface à la théorie strophique, si complexe, du P. Zenner, et toute sa traduction se présente comme une justification expérimentale de cette hypothèse : dès que l'ouvrage sera complet, nous aurons tous les éléments d'appréciation de cette théorie. Remarquons dès maintenant que très rarement le R. P. s'appuie sur des nécessités prosodiques pour introduire des corrections textuelles ou des transpositions.

La traduction ainsi obtenue est correcte et française, quoique s'attachant à suivre la coupe métrique et souvent la construction de la phrase hébraïque. Cette traduction critique est accompagnée de notes : mais elles n'ont pas la prétention d'être un commentaire complet : elles contiennent les indications critiques justificatives des corrections introduites dans le texte, parfois quelques explications lexicographiques, grammaticales, plus rarement littéraires, théologiques ou historiques.

Le livre est divisé suivant le sens et l'histoire en grandes péricopes après lesquelles sont insérées de brèves analyses. On y trouve, toutes les fois qu'elle n'a pas été renvoyée à l'Introduction, la critique historique, presque toujours la critique littéraire du passage, et parfois des remarques textuelles ou théologiques, qui suppléent le commentaire absent.

Dans les analyses littéraires, le P. Condamin étudie les différents passages dont se compose chaque péricope au point de vue de leur unité et de leurs rapports. Il lui répugne d'admettre des morcellements infinis à la manière moderne, il reconnaît au contraire et laisse subsister de longs discours. Au sujet de la composition totale actuelle du livre, l'auteur semble la faire remonter à Isaïe lui-même (p. 45). Mais il suppose aussi qu'en bien des cas, suivant l'expression de R. Simon, l'ordre des rouleaux a pu être changé et que certains passages ont été déplacés.

On ne trouve d'analyse historique que pour les sections dont l'authenticité isaïenne est généralement admise ou encore très peu contestée, c'est-à-dire un peu plus du tiers du livre; et, pour ces dernières, après une discussion sérieuse et bien informée, on s'écarte bien rarement des conclusions ordinaires.

En deux cas, plus importants pour la théologie catholique, la question de l'Emmanuel et du serviteur de Iahvé, les analyses s'élargissent en grandes dissertations exégétiques, qui manifestent bien l'érudition de l'auteur; toutes les opinions y sont exposées, méthodiquement classées, et la solution traditionnelle est admise, sur des preuves nouvelles et indirectes, présentées avec toute la modestie et la défiance qui répondent bien à la définition du critique (cf. p. 72).

Ce premier travail permet, malgré le défaut de commentaire, et de

dissertations théologiques, de saisir un peu l'esprit et la pensée du grand prophète. Il fait d'autant plus attendre ce volume complémentaire d'Introduction, qui doit nous apporter la solution de problèmes toujours plus nombreux, plus embrouillés. L'érudition linguistique dont ce premier volume témoigne, la vaste information attestée par une bibliographie qui est vraiment la liste des ouvrages consultés, nous permet de bien augurer de ce nouvel ouvrage, que nous souhaitons très prochain. Ensemble, traduction et introduction, seront un heureux symptôme de l'accession des Jésuites, en France, à une exégèse savante, à laquelle on ne peut que regretter qu'ils aient encore peu contribué.

***

Les Sulpiciens les avaient devancés depuis plus d'un demi siècle. La tradition de M. le Hir n'est pas perdue, si nous en jugeons sur le beau volume que publie M. Touzard. Jusqu'à cette année, malgré le développement plus intense des études bibliques en France, les élèves d'hébreu de langue française étaient dépourvus de l'instrument de travail le plus indispensable : une bonne grammaire hébraïque en français. Ils devaient se contenter de manuels incomplets, incorrects ou inexacts, pour tout le moins peu didactiques, ou bien recourir à des travaux allemands ou anglais, excellents d'ailleurs, mais peu adaptés à leur mentalité, et, en tout cas, inabordables pour des commençants. M. Touzard, professeur au Séminaire Saint-Sulpice et à l'Institut Catholique de Paris, vient de remédier à cette lacune par sa *Grammaire hébraïque abrégée*, enfin parue après deux longues années d'attente (Paris, Lecoffre, 1906).

Les premières phrases de l'avant-propos indiquent bien les intentions de l'auteur et le caractère qu'il a voulu donner à sa grammaire : « Cet ouvrage n'est pas un traité complet de la langue hébraïque. Permettre aux débutants de surmonter les difficultés très spéciales de leurs commencements, les conduire jusqu'à l'analyse grammaticale des textes qui ne présentent pas de complications particulières, les initier à l'usage de la grammaire comparée et des méthodes actuelles : tel est le but de cette grammaire. »

Au début, par une innovation heureuse, M. Touzard a placé une petite grammaire élémentaire ou « premiers éléments ». On y trouve, débarrassées de toute complication, mais non point de logique et de méthode, les notions fondamentales indispensables à la connaissance et à l'intelligence des éléments communs et généraux de la langue hébraïque, et aussi de petits exercices, — versions, thèmes, textes à vocaliser, — qui familiarisent l'élève avec le mécanisme et le génie de la langue. Il est à noter que malgré leur caractère élémentaire, ces premières notions ne sont point présentées, comme à l'ordinaire, en quelque sorte à l'état brut, sous une forme tout empirique et souvent inexacte qui ne s'adresse qu'à la mémoire : on y donne déjà, mais d'une façon très simple, les raisons des diverses modifications, que l'esprit, comprenant mieux, retient plus aisément et intelligemment.

Dès que son élève sait et comprend les premiers éléments, le professeur peut reprendre la grammaire avec toute la méthode scientifique et poursuivre jusqu'aux notions les plus particulières et les plus difficiles. Ici, et encore dans un but didactique, la morphologie tient la plus grande place : car c'est dans l'explication et l'intelligence des diverses formes, si variées,

« que l'étudiant rencontre les difficultés les plus nombreuses et les plus graves ». M. Touzard tient à n'en pas omettre une seule. Et pour faciliter l'étude de cette partie essentielle, il l'a fait précéder, — suivant d'ailleurs l'ordre, — d'une première partie contenant des notions complètes et claires de lecture, et surtout une phonétique très développée où sont exposées, moins les qualités physiologiques ou acoustiques des voyelles et des consonnes, que leurs propriétés, et les phénomènes et modifications auxquelles elles sont soumises. Autant de principes généraux, de théorèmes fondamentaux, pour ainsi dire, qui gouvernent et expliquent les développements suivants.

La morphologie étudie, d'après l'ordre logique consacré, d'abord le pronom qui fournit les divers éléments de flexion, puis le verbe, et le nom, le plus souvent dérivé de ce dernier. Dans ce domaine, M. Touzard s'efforce de rendre compte des diverses formes, en les rangeant sous des formes types ; d'où la multiplicité et l'ordonnance rigoureuse des divisions. Ces formes types, il les explique à leur tour, en les décomposant, en les soumettant aux principes exposés dans la phonétique et surtout en les ramenant à des formes primitives, tout au moins à des formes idéales, qu'il reconstitue à l'aide de la comparaison avec les autres langues sémitiques et principalement avec l'arabe, et en s'inspirant des hypothèses des philologues. Les tables complètes et surabondantes de paradigmes placées à la fin du volume permettent de saisir et juger cette méthode si préférable — semble-t-il à nos esprits français — aux expositions touffues et confuses de Gesénius-Kautzsch, par exemple.

La troisième partie, consacrée à la syntaxe, est très brève : et cette proportion entre les parties, si différente de celle observée dans l'ouvrage classique de Gesénius, indique bien leurs divergences et le caractère de chacun. M. Touzard n'a pas voulu faire de sa syntaxe un répertoire explicatif de toutes les propositions régulières et surtout irrégulières de la Bible ; il a voulu seulement formuler les règles générales suivant lesquelles sont construites les diverses formes de proposition les plus usitées en hébreu, et s'emploient et s'ordonnent tous les éléments du discours.

Cette analyse et ces quelques indications permettent de bien comprendre la méthode et le plan de cette grammaire et d'en apprécier la haute valeur didactique. On la saisira d'ailleurs beaucoup mieux si l'on se rappelle, — et la dédicace ne permet point de l'oublier, — que cet ouvrage est le résultat d'une longue expérience et l'expression d'un enseignement, qui a formé d'excellents élèves, dont plusieurs déjà professent dans nos séminaires ou nos instituts catholiques.

***

Pour rester fidèle à l'esprit de la collection *La pensée chrétienne*, M. Michelet a dû étudier, en Maine de Biran[1], non le pur philosophe, — celui que Cousin appelait le plus grand métaphysicien français depuis Malebranche, et qu'il aurait aussi bien pu nommer notre plus grand psychologue depuis Pascal, — mais le philosophe dans son évolution morale et religieuse, c'est-à-dire autant l'homme que le philosophe. Maine de Biran s'est, en effet, élevé lentement, et par le seul mouvement de sa pensée, du sensualisme au spiritualisme et de là au christianisme.

1. *Maine de Biran*, par G. Michelet, professeur à l'Institut catholique de Toulouse. (Bloud, 1906).

Dans une intéressante introduction, M. M. raconte d'abord la vie de Biran, et avec raison, car on peut dire de Biran ce que M. Faguet dit à propos de Nietzsche : « Il arrive souvent, peut-être toujours, qu'en exposant ses idées un philosophe ne fait qu'analyser son caractère. » Puis il donne une esquisse de la philosophie biranienne et signale les grands services que peut rendre à la psychologie contemporaine une intelligente utilisation de cette philosophie. Ces pages donnent une idée très juste du système. M. M. aurait peut-être pu marquer plus nettement ce qui restera des doctrines biraniennes, non seulement en psychologie, mais encore en métaphysique. De plus, certaines formules demanderaient à être précisées ou complétées. Ainsi, M. M. dit (p. XXII) que Maine de Biran, dans son mémoire sur l'habitude, « faisait nettement profession d'idéologie ». C'est vrai pour la première rédaction. Mais celle dont parle M. M. est la seconde : c'est la seconde qui fut couronnée en 1802. Or si, dans celle-ci, Biran subit encore profondément l'influence de la philosophie régnante, on y sent déjà une pensée prête à s'émanciper.

La troisième partie de l'Introduction est consacrée au sujet capital : la philosophie religieuse de Maine de Biran. M. M. démontre que Biran n'est pas un philosophe de la croyance, mais qu'il peut passer à juste titre pour un précurseur de l'immanentisme. Il est clair que le moi de Biran est tout simplement l'antithèse de celui de Kant. « Biran, écrit M. M. (p. XLIV), est bien un immanent avant la lettre; nous pouvons donc, en toute impartialité, juger de la valeur de cette méthode apologétique d'après les résultats qu'elle a fournis. L'évolution religieuse de Biran réalise pour nous, par avance, cette si instructive expérimentation. » Et M. M. poursuit en disant que : 1° « la doctrine biranienne conduit à reconnaître très rapidement l'existence de Dieu »; 2° que Biran critique vigoureusement le panthéisme et conçoit fermement Dieu comme une personnalité morale; 3° qu'il admet « un accord parfait entre la psychologie et la religion. » Entendons-nous, M. M. ne veut pas qualifier d'immanent le philosophe qui reconnaît très rapidement l'existence de Dieu, même en s'appuyant de préférence sur les preuves psychologiques; qui combat le panthéisme et croit à la personnalité divine... M. M. veut montrer en Biran un précurseur de l'immanentisme, parce que, par exemple, il admet la vision directe de Dieu. Encore, aux yeux de Biran lui-même, cette vision est-elle obscure, et elle a besoin de s'appuyer sur le raisonnement, sur la preuve dialectique par la causalité.

M. M. signale ensuite les dangers de l'apologétique introspective, exclusivement introspective. Il eût peut-être mieux valu mettre en relief, non les longueurs, mais les incertitudes de l'enquête introspective. Le second danger, plus redoutable, est de ne parvenir qu'à un dogmatisme purement moral. M. M. le souligne avec grande raison. Il en trouve une preuve dans la théorie biranienne des deux révélations. « La révélation extérieure ne serait que l'équivalent de la manifestation par la conscience des premières vérités morales et religieuses... Biran n'en est pas heureusement venu là... Mais il a vraiment couru ce danger. » Il est à craindre toutefois que, exposée de la sorte, cette preuve ne paraisse assez vague et peu concluante en l'espèce. Pourquoi M. M. ne dit-il pas ce qu'était au juste, pour Biran, cette révélation intérieure?

Dans la Bibliographie, citer NATHAN E. TRUMAN, *Maine de Biran's philosophy of will* (New-York, Macmillan, 1904). C'est le premier ouvrage en anglais sur Biran. Citer aussi désormais le *Maine de Biran*, de Marius

Courtalhac, qui vient de paraitre dans la collection « Les grands philosophes » (Alcan). C'est un des ouvrages les plus remarquables de cette collection.

Viennent enfin les Extraits, reliés par de longues analyses. C'est la partie principale. M. M. fait défiler successivement le psychologue, le moraliste, le chrétien. M. M. n'a peut-être pas assez étudié la psychologie de Biran au moment où il aborde au christianisme. L'auteur parle bien des idées du philosophe sur l'accord de la foi et de la raison et sur les deux révélations. Mais il ne dit qu'un mot (p. 156) des inquiétudes de Biran au sujet de la liberté. Or il y a dans la philosophie de Biran toute une dialectique pour sauver la liberté, — l'effort libre, point de départ du système, — de l'action de plus en plus intime et absorbante de Dieu sur l'âme.

Ces remarques faites, il faut dire que les Extraits sont fort bien choisis et très variés, et que les analyses ou notices qui les relient contiennent des observations judicieuses et des aperçus ingénieux. Le livre tout entier est l'œuvre d'un esprit très distingué que nous aimerions à louer chaudement, s'il était moins de « la maison. »

***

Innocent III, Rome et l'Italie (Paris, Hachette, 1904) de M. A. Luchaire, membre de l'Institut, professeur d'histoire à l'Université de Paris, est écrit dans la manière large et animée qui est celle du savant historien; la recherche du réalisme et de l'anecdote pittoresque y est particulièrement sensible. Aussi le livre se lit-il aussi facilement qu'une œuvre d'imagination, bien qu'il repose sur une documentation abondante et généralement sûre. Une réserve pourtant, et sur un point d'importance. Dans le chapitre intitulé *Innocent III et la curie*, l'auteur nous montre le pape présidant le grand tribunal où se jugeaient des procès du monde entier. La législation canonique du mariage donnait lieu à des consultations nombreuses. A ce propos, M. Luchaire mentionne la lettre écrite par le pape à l'évêque de Tibériade[1], en 1201. Elle est relative aux mariages des musulmans qui se convertissent à la foi chrétienne. M. Luchaire écrit (p. 252) :

« Ces païens, ces musulmans, mariés avant leur conversion, peuvent, selon la loi de leur pays, avoir épousé plusieurs femmes. Alors, la polygamie de ces nouveaux chrétiens serait donc autorisée? Ici l'oracle est mis à une rude épreuve et son embarras est visible. Innocent reconnait que la polygamie est difficilement conciliable avec la foi chrétienne, et *il développe les arguments favorables à la monogamie* : « Quand Dieu a créé la femme, il n'a fait qu'une seule femme, tirée d'une seule côte du premier homme. Et il est écrit aussi que, voulant se marier, l'homme abandonnera son père et sa mère pour se consacrer à sa femme, de façon que les deux époux ne soient qu'une même chair. L'auteur de la Genèse ne dit pas les *trois* ou les *quatre* époux : il ne parle que de *deux*. » *Seulement le pape invoque aussi l'exemple des patriarches qui étaient polygames* : « Il y a eu des patriarches et d'autres hommes justes qui, avant la loi aussi bien qu'après, ont eu à la fois plusieurs femmes. L'Évangile lui-même ne contient aucun passage qui interdise absolument la poly-

1. A. Potthast, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. I, n° 1325 (Berlin, 1874). — Migne, *P. L.*, t. CCXVI, col. 1269 et suiv.

gamie. *Il paraît donc, conclut-il, que les païens peuvent, suivant leurs propres rites, contracter avec plusieurs femmes des mariages légaux, et qu'après leur conversion à la religion du Christ, il leur est permis, à l'exemple des patriarches, de conserver leurs femmes légitimes.* »

La page qu'on vient de lire est la dernière du volume. Elle n'aura pas manqué de frapper bon nombre de lecteurs et de lectrices, qui, sur l'autorité de l'historien, auront accepté le fait comme indubitable. En réalité cette page repose sur une méprise. L'objection que le pape se pose à lui-même et qu'il écarte a été prise pour l'argument et la conclusion de la thèse. Conformément aux usages de l'Ecole, le pape commence par poser la difficulté : la polygamie des patriarches; et il écrit *Videtur quod;* il semble que les musulmans convertis puissent conserver plusieurs femmes. Mais, aussitôt après, on lit : « Verum absonum hoc videtur et inimicum fidei christianae. » C'est tout simplement le rappel de l'enseignement chrétien sur le mariage. Puis vient la conclusion : « *Sine dubitatione qualibet protestamur quod nulli unquam licuit plures insimul uxores habere, nisi cui divina fuit revelatione concessum...* Sic ergo uxore dimissa, duci alia de iure non potest. Fortius etiam ipsa retenta. Per quod evidenter apparet pluralitatem in utroque sexu, cum non ad imparia iudicentur, circa matrimonium reprobandam. » C'est donc créer une légende que d'écrire : « Ici l'oracle[1] est mis à une rude épreuve et son embarras est visible. »

LA RÉDACTION.

1. On sait qu'au XII^e^ siècle, dans les consultations adressées au saint-siège, le tribunal pontifical est désigné sous le nom d'*oraculum*. Il n'y a pas lieu d'attacher une emphase ou une portée spéciales à ce mot. En droit romain, les décisions du prince portaient le nom d'*oracula*.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — MESNIL (EURE).

LE TRAITÉ DE L'AME

DE SAINT GRÉGOIRE LE THAUMATURGE

Parmi les œuvres de saint Grégoire le Thaumaturge se trouve un petit traité intitulé λόγος κεφαλαιώδης περὶ ψυχῆς πρὸς Τατιανόν. Son premier éditeur, Vossius, qui le publia en 1604, ne conçut aucun doute sur son authenticité; il s'applaudit de la trouvaille et le loua comme une œuvre « très érudite, belle, élégante, et achevée dans toutes ses parties [1] ». Bellarmin [2] lui donna son suffrage, et Fabricius [3] le reçut sans objection. Bientôt, cependant, les soupçons s'éveillèrent, et à la fin du XVIII[e] siècle, Gallandi, se rangeant à l'avis d'autres savants, constata que le style était fort différent de celui de saint Grégoire, et que la date de l'œuvre devait être très basse [4].

En 1840, dans sa *Patrologie,* Möhler estima que ce traité appartenait au moyen âge et à l'époque de la scolastique [5]. Mais, en 1858, Lagarde publia dans ses *Analecta syriaca* [6] un petit fragment de trois lignes tiré du « traité de saint Grégoire le Thaumaturge à Gaianos ». La phrase citée se retrouve dans le λόγος κεφαλαιώδης, ch. VI (*P. G.*, X, 1144, l. 6-8); les deux manuscrits d'où ce fragment était extrait da-

1. *S. Gregorii episcopi Neocaesariensis... opera omnia*, ed. Vossius (Moguntiae, 1604), p. 145.

2. *De script. eccles.* p. 57, cité par Dräseke (*Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1896, p. 167).

3. Fabricius-Harles, *Biblioth. graeca*, VII, 227.

4. Ap. Migne, *P. G.*, X, 971.

5. *Patrologie*, I, 653, cité par Bardenhewer, *Gesch. d. altkirchlich. Litteratur*, II, p. 284.

6. *Anal. syr.*, p. 31; le même fragment se trouve dans Pitra, *Analecta sacra*, IV, p. 133. On le lit dans deux chaines syriaques de Londres : syr. DCCCLVII (add. 12155), fol. 80 a, et syr. DCCCLVIII (14532) fol. 77 b.

tant du VIII[e] siècle, on ne pouvait plus soutenir l'opinion de Möhler. Trente-cinq ans plus tard, Miss Agnes Smith Lewis découvrit dans un manuscrit syriaque du VII[e] siècle, appartenant à la bibliothèque du Sinaï, une traduction intégrale du traité ; elle ne portait pas le nom de saint Grégoire, mais avait pour titre : *Traité composé par les philosophes sur l'âme*. En 1894, Miss Lewis publia cette version syriaque dans ses *Studia sinaitica* I (p. 19-26), et, en 1896, M. Ryssel la traduisit en allemand dans le *Rheinisches Museum*.

Cette même année 1896, M. Dräseke fit paraître dans la *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* un article par lequel il pensa trancher définitivement la question : il avait trouvé un passage de Nicolas de Méthone [1], où le περὶ ψυχῆς était cité, sous le nom de saint Grégoire le Thaumaturge. D'après M. Dräseke, Nicolas de Méthone n'aurait fait que reproduire Procope de Gaza, et nous aurions ainsi en faveur de l'authenticité une attestation du V[e] siècle. Cette argumentation parut décisive à M. Ryssel, qui en adopta toutes les conclusions dans le *Rheinisches Museum* et la *Theologische Literaturzeitung* de cette même année. En 1901, M. Dräseke, poursuivant ses travaux, écrivit un nouvel article, où il crut pouvoir identifier le destinataire du traité : ce serait un certain Gaianos, sophiste qui enseignait à Berytos sous Maximin et sous Gordien.

Il faut reconnaître que les conclusions de M. Dräseke ont jusqu'à présent obtenu peu de suffrages : M. Ryssel a été, je crois, le seul à attribuer à Procope de Gaza la citation de Nicolas de Méthone, et personne n'a encore souscrit à l'ingénieuse identification de Gaianos.

Malgré tout, l'authenticité du περὶ ψυχῆς est soutenue par d'autres critiques : dans le second volume de sa *Chronolo-*

1. Ce passage de Nicolas de Méthone se trouve dans l'édition Vömel (Francfort, 1825, p. 211) ; le traité auquel il appartient n'est pas édité dans Migne ; il se réfère au ch. V du περὶ ψυχῆς (*P. G.*, X, 1141 D).

gie (p. 100), M. Harnack déclarait encore qu'il ne voyait aucun motif de tenir ce traité pour apocryphe [1].

Parmi tant de savantes recherches, il est surprenant qu'on n'ait pas relevé un fait facile à constater, et qui était bien de nature à provoquer les soupçons : c'est que le même traité de l'âme se retrouve parmi les œuvres de saint Maxime : si l'on compare le περὶ ψυχῆς édité dans Migne, XCI, 353-361, au λόγος κεφαλαιώδης de saint Grégoire (ib., X, 1137-1145), on constate que les deux opuscules sont identiques.

M. Bainvel est le seul, à ma connaissance, qui ait signalé cette identité [2], et son indication semble avoir échappé à l'attention des théologiens; je crois cependant qu'il y a lieu de s'y arrêter et d'étudier d'un peu plus près les deux œuvres et leur tradition manuscrite.

J'ai collationné treize manuscrits de ce traité : onze à la Bibliothèque nationale, deux à Londres, à la bibliothèque du Musée britannique. Des manuscrits de Paris, les deux plus anciens et les meilleurs (grec 141 A, XI[e] siècle [3]; suppl. gr. 690, XII[e] siècle [4]) l'intitulent respectivement περὶ ψυχῆς, et φιλοσοφία περὶ ψυχῆς, sans nom d'auteur; quatre autres, dont un du XIV[e] siècle [5] et trois du XVI[e] siècle [6], l'attribuent à saint Maxime; les cinq autres l'attribuent à saint Grégoire le Thaumaturge, ils sont tous du XVI[e] siècle [7]. Des deux manuscrits de Londres, le meilleur (*Reg.* 16 D I, XII[e] siè-

1. Dans sa *Patrologie*, M. Bardenhewer tenait ce traité pour apocryphe; dans son *Hist. de la litter. ecclés.* (II, 283), il le donne comme douteux. M[gr] Batiffol le reconnait comme apocryphe (*Litt. gr.*, p. 329).

2. *Dict. de théol.*, art. *âme*, I, p. 972.

3. Ce manuscrit ne contient que le début du περὶ ψυχῆς, au verso du dernier folio; inc. : ὅτι πρῶτον ἁπάντων; explic. : σωφροσύνη τε καὶ ἀχολασία (*P. G.*, X, 1140 D).

4. Dans ce manuscrit, l'ordre des feuillets a été interverti. Le περὶ ψυχῆς, commencé au f° 118 v° et 119, se poursuit au f° 76 r°.

5. Grec 1019 A.

6. Grec 1100, 1900; Coislin 336. Le traité de saint Maxime contenu dans Coislin 260 est tout différent : il traite de la distinction des facultés de l'âme.

7. Grec 2027, 162, 2376, 2257, 1751. Bien des fois on s'est demandé (Dreseke, *Ztschr. f. w. Theol.*, 1896, p. 166; Harnack, *Litteratur*, I, p. 431, *Chronologie*, II, p. 101, n. 1), ce qu'était le φυλακτήριον du suppl. gr. 920 : c'est un fragment de formule magique qui n'a rien de commun avec le περὶ ψυχῆς.

cle) est un recueil d'œuvres de saint Grégoire de Nysse; entre l'opuscule sur le destin et le dialogue avec Macrine, il place (f° 209 r°-210 v°) le περὶ ψυχῆς avec le titre : Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Τατιανὸν περὶ ψυχῆς λόγος κεφαλαιώδης; le second manuscrit (*Reg.* 16 C. V. fin XVI[e] siècle) a pour titre : Γρηγορίου πρὸς Τατιανὸν περὶ ψυχῆς[1].

Ce qui frappe d'abord quand on examine ces manuscrits, c'est que le traité de l'âme s'y trouve assez souvent combiné avec des fragments de Némésius ou d'autres doxographes, qu'on y a annexés sans nouveau titre et sans avertir d'un changement d'auteur. Ainsi, après le dernier chapitre (εἰ λογικὸν ἡ ψυχή), le suppl. gr. 690 poursuit : εἰ διανοητικόν (= Nemes., *De nat. hom.*, XXII. *P. G.*, XL, 660); περὶ τοῦ φανταστικοῦ (ib., VI., XL, 632; le chapitre de Némésius n'est pas transcrit intégralement, mais résumé et arrangé); περὶ αἰσθήσεως (contient des fragments des chapitres VI, VII, X, XI de Némésius).

Le manuscrit gr. 2257 ajoute lui aussi des chapitres de Némésius : περὶ τοῦ θρεπτικοῦ (= Némés., ch. XXIII. XL, 693); περὶ σφυγμῶν (XXIV. XL, 697); περὶ τοῦ γεννητικοῦ καὶ σπερματικοῦ (XXV. LX, 700); puis, sans titre, le chapitre XXVI, dont il omet

1. La même diversité d'attribution se retrouve dans les manuscrits des autres bibliothèques. Le περὶ ψυχῆς est attribué à saint Grégoire le Thaumaturge par un manuscrit de la bibliothèque nationale d'Athènes (SAKKELION, n. 799, fin XV[e] siècle), deux manuscrits de l'Escurial (MILLER, n. 158, XI[e] siècle, et n. 284, XVI[e] siècle), un manuscrit du Vatican (Ottobon. 268, XVI[e] siècle), un manuscrit de Berne (OMONT, *Catalogue des manuscrits grecs de Suisse*, n. 113, XV[e]-XVI[e] siècle), un manuscrit d'Utrecht (OMONT, *Catalogue des manuscrits grecs des Pays-Bas*, n. 42, XIII[e] siècle), un manuscrit de Vienne (NESSEL, n. 182, codex « antiquus et lacerus »), un manuscrit de Patmos (SAKKELION, n. 202, X[e] siècle). Il est attribué à saint Maxime par un manuscrit de Berlin (*Codices Philippici graeci nunc Berolinenses*, cod. 1617 Phil., 214 du catalogue actuel) : un manuscrit du mont Athos (LAMBROS, n. 6955, I, i, XV[e] siècle); un manuscrit du Vatican (Palat. 1885, XV[e] siècle), un manuscrit de la bibliothèque de l'université de Cambridge (n. 54, XIV[e] siècle). Il faut mentionner enfin un manuscrit de Florence (plut. VII, cod. 35, XIII[e]-XIV[e] siècle) qui contient l'une après l'autre deux recensions du περὶ ψυχῆς : la première, f° 186, est attribuée à saint Maxime, inc. : τί τὸ καταληπτικὸν τῆς ψυχῆς κριτήριον; expl. : τί πνεῦμα; οὐσία ἀσχημάτιστος πάσης κινήσεως προηγουμένη; la deuxième, f° 187 b, est intitulée : τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου περὶ ψυχῆς, inc. : τὸν περὶ ψυχῆς λόγον ἐκελεύσας; explic. : ἆρα λογικὴ ἡ ψυχή.

les quatre dernières lignes, le chapitre XXVII et le chapitre XXVIII.

Le manuscrit 1751 joint au περὶ ψυχῆς deux fragments du traité anonyme intitulé δόξαι περὶ ψυχῆς, éd. Tarini (Paris, 1618), p. 631,632 [1].

Si l'on compare entre eux les différents textes du traité, on remarque d'abord que les trois premiers paragraphes, c'est-à-dire, l'épître dédicatoire, et le sommaire qui sert d'introduction, sont d'une authenticité très suspecte.

L'épître (τὸν περὶ ψυχῆς σοι λόγον... ζητεῖν τι ἐθέλοντας) se trouve dans six sur sept des manuscrits de saint Grégoire [2], dans un seulement des manuscrit de saint Maxime [3]; elle manque dans les trois manuscrits de l'édition anonyme.

L'introduction (πρῶτον μὲν οὖν ἁπάντων... ἀρξόμεθα οὖν τοῦ λόγου ἐντεῦθεν) manque entièrement dans le *Sinaiticus;* elle est réduite dans le manuscrit gr. 1751 à une table des matières [4]; dans le manuscrit suppl. gr. 690, elle ne comprend que le premier paragraphe et les trois premières lignes du second [5].

Enfin les manuscrits même qui contiennent ces paragraphes présentent des variantes nombreuses et notables, qui trahissent une tradition manuscrite bien incertaine.

Nous trouvons des divergences aussi considérables dans le corps même du traité, surtout dans le quatrième chapitre, consacré à l'incorporéité de l'âme. Dans le traité de saint Grégoire, tel qu'il est édité dans Migne, ce chapitre com-

1. Ce traité n'est qu'une compilation qui dépend elle-même de Némésius, v. Némés., *Nat. hom.*, II (XL, 537 et n. 23); il a été édité en même temps que le *Traité de l'homme* d'Anastase le Sinaïte par J. Tarin, dans son édition de la *Philocalie* d'Origène. Je n'en connais pas d'autre édition.

2. Elle ne manque que dans le manuscrit gr. 1751.

3. C'est le manuscrit gr. 1019 A; Τατιανός y est remplacé par Ἀνιανός; il faut donc lire dans le catalogue : *S. Maximi... ad Anianum*, et non pas : *adversus Arianum*.

4. Πρῶτον ἁπάντων, ὑποθήσομαι, τίνι κριτηρίῳ πέφυκεν ἡ ψυχή. Δεύτερον, δι' ὧν δείκνυται ὑπάρχει (sic), ἢ μή. Τρίτον, εἰ οὐσία τυγχάνει οὖσα, ἢ συμβεβηκός. Τέταρτον, εἰ σῶμά ἐστιν, ἢ ἀσώματος. Πέμπτον, εἰ ἁπλῆ, ἢ σύνθετός ἐστιν. Ἕκτον, εἰ θνητή, ἢ ἀθάνατος. Ἕβδομον καὶ τελευταῖον, εἰ λογικὴ ἢ ἄλογος. Ταῦτα γὰρ μάλιστα ἐν τῷ περὶ ψυχῆς...

5. Il omet ἀποδείξεσι δὲ... τοῦ λόγου ἐντεῦθεν.

prend cinq paragraphes; or aucun des manuscrits ne comprend à la fois ces cinq paragraphes[1] : le manuscrit suppl. gr. 690 et les sept manuscrits de saint Grégoire ont les paragraphes 1 (ὅτι μὲν), 3 (καὶ πάλιν), 4 (ἐπὶ πάσης), 5 (ἔτι εἰ πᾶν); le *Sinaiticus* et les quatre manuscrits de saint Maxime ont les paragraphes 1 (ὅτι μὲν), 2 (ἔτι εἰ σῶμα), 3 (καὶ πάλιν).

Nous sommes donc en présence de deux recensions différentes; si on les examine de près, on constate dans l'une et dans l'autre des traces évidentes d'interpolation. La première, qui est attestée par des manuscrits moins anciens, reproduit au quatrième paragraphe un argument emprunté à une lettre de saint Maxime sur l'incorporéité de l'âme :

περὶ ψυχῆς (X, 1141 c) :

ἔτι, πάσης τῆς οὐσίας εἰς ἔμψυχον καὶ ἄψυχον διαιρουμένης, εἰπάτωσαν οἱ σῶμα τὴν ψυχὴν λέγοντες, εἰ ἄψυχον αὐτὴν λεκτέον, ἢ ἄψυχον.

S. Maximi ep. VI, 5 (XCI, 428 A) :

ἄλλο. εἰ, πάσης τῆς σωματικῆς οὐσίας εἴς τε τὸ ἔμψυχον καὶ τὸ ἄψυχον διηρημένης, σῶμα δὲ καὶ ἡ ψυχή, ἢ ἔμψυχον, ἢ ἄψυχον ἔσται πάντως...

Le cinquième paragraphe semble n'être que le résumé d'un argument contenu dans la même lettre, au n° 3[2].

La deuxième rédaction semble plus ancienne, puisqu'elle est attestée par un manuscrit du VII^e^ siècle; elle n'est pas cependant exempte de gloses. Le deuxième paragraphe et

1. Si, dans Migne, le texte de saint Grégoire contient le deuxième paragraphe, c'est que Migne reproduit l'édition de Vossius; or Vossius notait sur ce paragraphe : « Illud quia ad rem facit, et in plerisque ms. hic deest, haud abs re ex antiquo ms. Anglic. etiam hic adiiciendum censuimus ». Quel était ce manuscrit anglais? contenait-il les paragraphes 4 et 5? portait-il le nom de saint Grégoire?

2. περὶ ψυχῆς (10, 1141 D) : ἔτι εἰ πᾶν σῶμα καὶ κέχρωσται, καὶ πεπόσωται, καὶ ἐσχημάτισται, οὐδὲν δὲ τούτων ἐν τῇ ψυχῇ θεωρεῖται, οὐκ ἄρα σῶμα ἡ ψυχή. Cf. S. Max., l. l., (XCI, 425 D) : εἰ τοίνυν... ἡ ψυχὴ... οὐδὲν ὑπάρχει ὧν καταλαμβάνει ἡ ἔννοια, ἐξ ὧν, ἢ ἃ ὑπάρχει τὰ σώματα· οὐ χρῶμα, οὐ σχῆμα, οὐκ ἀντιτυπία, οὐ βάρος, οὐ πηλικότης, οὐχ ἡ εἰς τρία διάστασις... ἡ μηδὲν οὖσα τούτων, ὡς ἔδειξεν ὁ λόγος, ἀσώματος ἔσται πάντως, εἴπερ ἐστίν.

une partie du troisième sont empruntés au traité de Némésius *sur la nature de l'homme;* il faut remarquer d'ailleurs que les phrases interpolées dans le troisième paragraphe manquent dans un des meilleurs manuscrits de la première famille, le *Reg.* 16 D I de Londres; dans la citation qui suit, je mets ces phrases entre crochets :

περὶ ψυχῆς (X, 1141 B-C) :

ἔτι εἰ σῶμά ἐστιν ἡ ψυχή, ἢ ἔξωθεν ἢ ἔνδοθεν κινεῖται. Οὔτε δὲ ἔξωθεν κινεῖται· οὐ γὰρ ὠθεῖται, ἢ ἔλκεται, ὡς τὰ ἄψυχα· οὔτε δὲ ἔσωθεν κινεῖται, ὡς τὰ ἔμψυχα· ἄτοπον γὰρ ψυχῆς ψυχὴν λέγειν· οὐκ ἔσται οὖν σῶμα· ἀσώματος ἄρα.

καὶ πάλιν, εἰ σῶμά ἐστιν ἡ ψυχή, καὶ τὰς ποιότητας αἰσθητὰς ἔχει καὶ τρέφεται· [ἀλλ' οὐ τρέφεται· καὶ εἰ τρέφεται, οὐ σωματικῶς τρέφεται ὡς τὸ σῶμα, ἀλλ' ἀσωμάτως. λόγῳ γὰρ τρέφεται.] ἀλλὰ μὲν οὐ τὰς ποιότητας αἰσθητὰς ἔχει[1]...

Némésius, II (XL, 541 A) :

ἔτι, πᾶν σῶμα ἤτοι ἔξωθεν κινεῖται ἢ ἔνδοθεν· ἀλλ' εἰ μὲν ἔξωθεν, ἄψυχον ἔσται. εἰ δὲ ἔνδοθεν, ἔμψυχον. Εἰ δὲ σῶμα ἡ ψυχή, εἰ μέν ἔξωθεν κινοῖτο, ἄψυχός ἐστιν· εἰ δὲ ἔνδοθεν, ἔμψυχος· ἄτοπον δέ, καὶ τὸ ἄψυχον, καὶ τὸ ἔμψυχον, λέγειν τὴν ψυχήν· οὐκ ἄρα σῶμα ἡ ψυχή.

ἔτι ἡ ψυχή, εἰ μὲν τρέφεται, ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται. τὰ γὰρ μαθήματα τρέφει αὐτήν· οὐδὲν δὲ σῶμα ὑπὸ ἀσωμάτου τρέφεται· οὐκ ἄρα σῶμα ἡ ψυχή.

Ces emprunts manifestes faits à Némésius nous mettent sur la voie d'autres rapprochements. Dans une longue discussion contre Aristote, Némésius établit que l'âme est une substance; il le prouve en montrant que l'âme est susceptible des qualités contraires, vice, vertu et le reste (XL, 566 A); le même argument est repris dans le περὶ ψυχῆς (ch. III) pour démontrer la même thèse. Aussitôt après, Némésius démontre que le corps n'est point le principe de son propre mou-

1. Je cite cette dernière phrase d'après le *Reg.* 16 D I; les autres mss. portent : οὐ τοίνυν ποιότητας αἰσθητὰς ἔχει.

vement, mais qu'il est mû par l'âme; nous retrouvons une argumentation semblable au chapitre précédent du περὶ ψυχῆς [1].

Le chapitre IV du περὶ ψυχῆς s'ouvre par une brève discussion sur l'union de l'âme et du corps; ce paragraphe est le seul de tout le chapitre qui se rencontre intégralement dans tous les manuscrits; il dépend manifestement du chapitre III de Némésius. Étudiant l'union de l'âme et du corps, Némésius, après avoir écarté d'autres essais d'explication, en rejette encore deux : l'âme et le corps ne sont pas juxtaposés comme deux cailloux, ni mélangés comme le vin et l'eau; il renvoie aux développements donnés au chapitre précédent. Dans le περὶ ψυχῆς, ces deux hypothèses sont écartées de même : « si l'âme est juxtaposée au corps comme un caillou à un autre, l'âme sera un corps, mais le corps ne sera pas animé tout entier, car l'âme ne sera juxtaposée qu'à une partie du corps [2]; si l'âme est mélangée et confondue avec le corps, elle sera multiple et non simple, et perdra sa nature propre d'âme » [3]. Le développement suivant n'est pas plus original : « ce qui est multiple peut être divisé et dissous; ce qui peut être dissous est composé; ce qui est composé a trois dimensions; ce qui a trois dimensions est un corps; un corps ajouté à un corps en augmente la masse; or l'âme, quand elle est dans le corps, n'en augmente pas la masse, mais le vivifie plutôt; elle n'est donc pas un corps, mais est incorporelle. » Dans ce sorite un peu incohérent, on reconnaît l'influence de deux arguments différents, l'un de Néme-

1. La forme de l'argumentation est différente dans le περὶ ψυχῆς; elle semble calquée sur celle du chapitre IV, n° 2, imitée elle-même de Némésius, comme nous l'avons vu plus haut.

2. Εἰ μὲν παράκειται αὐτῷ (τῷ σώματι) ὡς ψηφὶς ψηφίδι, σῶμα μὲν ἔσται ἡ ψυχὴ, ὅλον δὲ τὸ σῶμα οὐκ ἔσται ἔμψυχον· μέρει γάρ τινι παρακείσεται. cf. Nemés., III (XL, 592 B) : ἀνάγκη γὰρ, ἢ ἡνῶσθαι τὴν ψυχὴν καὶ τὸ σῶμα... ἢ μὴ ἡνῶσθαι μέν... παρακεῖσθαι δὲ, ὡς χορευτὰς ἐν χορῷ, ἢ ψῆφον ψήφῳ· ἢ κεκρᾶσθαι, ὡς οἶνον καὶ ὕδωρ. Ἀλλ' ὅτι μὲν οὐ δύναται παρακεῖσθαι τῷ σώματι ἡ ψυχὴ, ἐν τῷ περὶ ψυχῆς ἀποδέδεικται. Ἦν γὰρ ἂν μόνον αὐτὸ τὸ μέρος τοῦ σώματος ἔμψυχον, τὸ πλησιάζον τῇ ψυχῇ· τὸ δὲ μὴ συνημμένον, ἄψυχον. cf. ib. II (XL, 549 B, C).

3. Cf. Némés., III (XL, 592, 593).

sius expliquant dans le passage déjà cité plusieurs fois (XL, 540 B-C) comment l'âme n'a pas trois dimensions, bien qu'elle se trouve dans un corps à trois dimensions, l'autre, qu'on retrouve au chapitre VI du περὶ ψυχῆς, établissant que tout ce qui se dissout est composé [1].

Il est du moins un chapitre de ce traité qui ne doit rien à Némésius : c'est le chapitre VI, consacré à l'immortalité de l'âme : l'auteur établit sa thèse par trois arguments platoniciens : l'âme est immortelle parce qu'elle est simple, parce qu'elle est principe de son mouvement, parce qu'elle n'est pas détruite par son mal, qui est le vice. Némésius, au contraire, refuse de rapporter les preuves de Platon (XL, 589 B) : il les trouve « dures, difficiles à comprendre, à peine accessibles aux initiés » ; il pense que les chrétiens doivent se contenter de l'autorité de l'Écriture, les païens, des arguments négatifs qu'il a donnés précédemment.

Il faut remarquer d'ailleurs que ce chapitre VI se distingue entre tous les autres par sa forme d'exposition. C'est le seul où l'auteur se mette lui-même en scène, et semble s'adresser à un destinataire bien déterminé [2]. C'est à ce chapitre qu'est emprunté le passage cité dans les deux chaînes syriaques du VIII[e] siècle, sous le nom de saint Grégoire le Thaumaturge.

Tous ces indices rendent assez vraisemblable l'attribution de ce chapitre VI à saint Grégoire. La même conclusion vaudrait aussi pour le chapitre V, qui s'y rattache nécessairement [3]. Faut-il y joindre aussi le chapitre VII, où l'on démontre que l'âme est raisonnable? Je ne vois aucun indice qui permette de trancher la question.

Quant au reste du traité, les analyses qui précèdent au-

1. On peut comparer les deux passages du περὶ ψυχῆς : ch. IV (X, 1141 B) : τὸ γὰρ πολυμερὲς, καὶ διαιρετὸν, καὶ διαλυτόν· τὸ δὲ διαλυτὸν, σύνθετον; ch. VI, (1141 A) : πᾶν φθειρόμενον, διαλυτόν ἐστι· τὸ δὲ διαλυτὸν, σύνθετον· τὸ δὲ σύνθετον, πολυμερές.

2. Ἀκολουθεῖν οἶμαι δεῖν τῷ ἁπλῷ τὸ ἀθάνατον· καὶ ὅπως, ἄκουσον.

3. C'est à ce chapitre qu'appartient le fragment cité par Nicolas de Méthone sous le nom de saint Grégoire.

**

ront, j'espère, suffisamment établi que ce n'est qu'une compilation [1]; la date de sa composition est déterminée, d'une part, par les emprunts faits à Némésius; de l'autre, par la date du plus ancien manuscrit : elle est donc comprise entre le V^e^ et le VII^e^ siècle.

Faut-il attribuer le travail de rédaction à saint Maxime? Bien des indices tendraient à le faire croire : la tradition manuscrite ne constitue pas, il est vrai, un argument considérable, d'autant qu'on ne rencontre le nom de Maxime dans aucun manuscrit antérieur au XIII^e^ siècle; mais cette attribution est rendue vraisemblable par tout ce que nous pouvons observer du style, des idées, des procédés de composition de saint Maxime : jamais il ne s'est piqué d'originalité; il proteste modestement au début de ses opuscules théologiques qu'il ne veut être qu'un compilateur (XCI, 12 C); il exploite particulièrement Némésius [2]; il reproduit presque textuellement deux des arguments du περὶ ψυχῆς sur l'immortalité de l'âme [3]; ses deux lettres sur l'âme [4], la première surtout, ressemblent beaucoup à notre traité pour la forme de l'argumentation et pour le style.

Il y avait là plus de raisons qu'il n'en fallait pour qu'on joignît à ses œuvres authentiques ce petit manuel anonyme. Je ne pense pas cependant que tous ces arguments doivent être pour nous décisifs; par contre, il me paraît peu vraisemblable qu'un traité de saint Maxime ait été dès le VII^e^ siècle traduit en syriaque, et édité sous le titre anonyme : « opinions des philosophes sur l'âme »; ce qui rend cette supposition plus improbable encore, ce sont les gloses

1. On peut remarquer que le plan de ce manuel est le plan classique des psychologies de l'époque; cf. Melet., *de nat. hom.* (LXIV, 1081) : ὅτι (ἡ ψυχὴ) οὐσία ἐστὶν ἀσώματος, λογικὴ, νοερὰ καὶ ἀθάνατος, πᾶσι τοῖς εὖ φρονοῦσι γνωστόν.

2. *Opusc. ad Marin.* XCI, 11 C.) cf. Nemes., 33 (XL, 732, 733).

3. *Ib.* (91, 20 B) : ἐπειδὴ αὐτοκίνητός ἐστιν ἡ ψυχὴ· τὸ δὲ αὐτοκίνητον, ἀεικίνητον· τὸ δὲ ἀεικίνητον, ἀθάνατον· ἡ ψυχὴ ἄρα ἀθάνατος. ἢ πάλιν· ἐπειδὴ ἀσύνθετός ἐστιν ἡ ψυχὴ· τὸ δὲ ἀσύνθετον, ἀδιάλυτον· τὸ δὲ ἀδιάλυτον, ἀθάνατον· ἡ ψυχὴ ἄρα ἀθάνατος. Cf. περὶ ψυχῆς, VI (XCI, 357 C, D).

4. Ep. VI et VII (XCI, 424-440).

nombreuses et considérables que contient déjà cette version [1].

Il me semble donc plus prudent de ne pas dépasser les données des manuscrits les plus anciens, et de conclure que ce petit manuel de psychologie a été rédigé entre le V^e^ et le VII^e^ siècle par un auteur inconnu qui a utilisé l'ouvrage de Némésius sur la nature de l'homme et peut-être aussi un fragment de saint Grégoire le Thaumaturge.

Jules LEBRETON.

Paris.

1. V. c. IV, 1 (A. S. LEWIS, *Catalogue*, p. 21-22, RYSSEL, l. l., p. 6); VI, 3 (LEWIS, p. 24, RYSSEL, p. 7); VII, 2 (LEWIS, p. 25; RYSSEL, p. 8).

PIERRE LOMBARD

ET SES SOURCES PATRISTIQUES

I

Pierre Lombard, plus connu sous le nom de Maître des Sentences, occupe une telle place dans l'histoire de la théologie qu'on a pu dire en toute vérité : « Il n'y a que ceux qui sont absolument étrangers aux matières de théologie, à qui le nom et les ouvrages de Pierre Lombard soient inconnus[1] ». Peu d'hommes en effet ont exercé dans l'Eglise une influence aussi durable : à ce point de vue, depuis le XII^e^ siècle, un seul homme peut-être, saint Thomas d'Aquin, mérite de lui être comparé. L'ouvrage qui a fait sa renommée est son recueil de *Sentences*.

Ce genre de travail était fort en honneur au commencement du XII^e^ siècle et il s'imposait d'ailleurs par les circonstances. Vers cette époque, en effet, au moment où l'on commençait à synthétiser la doctrine, à diviser en traités didactiques les données de la foi, les auteurs se préoccupèrent de présenter dans leurs ouvrages une doctrine traditionnelle, conforme à l'enseignement des Pères. Les *Livres des Sentences* sont nés de cette préoccupation ; ils ne sont qu'une suite de textes empruntés à l'Ecriture Sainte, aux Pères de l'Eglise, groupés avec plus ou moins d'ingéniosité autour d'une question principale, et reliés la plupart du temps très artificiellement par des réflexions personnelles. Ils ont une analogie avec les collections de *Décrets* d'Isidore de Séville, d'Alger de Liège, d'Ives de Chartres, de Gratien, d'autant plus que la division des diverses branches de la science théologique n'était pas encore faite, « la morale, le droit canonique, la liturgie marchaient côte à côte avec la dogmatique[2] ».

Les *Livres des Sentences* cependant sont plutôt dogmatiques. On a dit[3] que l'*Introductio* d'Abélard était le traité où ont été puisées toutes les *Sentences* publiées par ses disciples. Il est incontestable « qu'Abélard inspira à son école le goût pour la discussion des textes patristiques recueillis dans le *Sic et Non*[4] », mais les *Sentences* étaient déjà connues auparavant. Le premier ouvrage de ce genre qui peut avoir servi de modèle aux autres est peut-être celui que Sanderus a trouvé parmi les manuscrits de la bibliothèque de Saint-Amand sous ce titre : *Flores sententiarum ac quaestionum magistri Anselmi et Radulphi fratris ejus*[5]. Il est du commence-

1. CEILLIER, *Histoire générale des auteurs ecclésiatiques*, t. XIV (Paris, 1863), p. 596.
2. HUGONIN, dans *Migne, P. L.*, t. CLXXV, col. 124 B.
3. P. PORTALIÉ, *Dictionnaire de théologie*, article « Abélard », col. 39.
4. *Ibid.*, col. 42.
5. *Histoire littéraire de la France*, t. X (Paris, 1869), p. 185.

ment du XII[e] siècle. En tout cas, les *Livres des Sentences* se multiplient dans la première moitié de ce siècle. En dehors des *Six livres des Sentences*[1] composés par saint Bruno, évêque de Segni († 1131), qui n'ont de commun que le nom avec les collections de *Sentences*, on peut citer : le *Livre des Sentences* de Saint-Etienne de Muret[2]; les *Sentences* de Guillaume de Champeaux, publiées avant 1121[3]; le *Sic et Non* et l'*Introductio ad theologiam* d'Abélard[4] (circa 1140); les *Sentences de la foi* de Guillaume de Saint-Thierry[5] († 1150); la *Summa Sententiarum*[6], attribuée faussement à Hugues de Saint-Victor; les *Huit livres des Sentences* de Robert Pulley[7] (entre 1141 et 1144); les *Sentences* de Gandulphe que le P. Denifle a récemment découvertes[8]; celles de Roland éditées par le P. Gietl; celles aussi d'Omnebène et de Robert de Melun[9].

Quel que fût le mérite de ces diverses collections, antérieures la plupart à Pierre Lombard, elles passèrent bien vite au second plan quand parurent, vers 1150, les *Sentences* de Pierre Lombard. Celles-ci, en effet, durent attirer bien vite l'attention; elles durent même paraître avoir atteint la perfection du genre, car, après elles, c'est à peine si on signale quelques rares collections de Sentences : les *Cinq livres de Sentences* de Pierre de Poitiers[10], disciple du Lombard; les *Sentences* de Bandinus[11] et celles d'un certain Odon[12], mort entre 1170 et 1180. Alain de Lille a bien laissé un *Livre de sentences*, mais ce travail ne ressemble en rien aux collections de ce nom.

C'est que les *Sentences* de Pierre Lombard, par le fait qu'elles étaient une systématisation, — une des premières et la plus complète, — des données traditionnelles, répondaient assez parfaitement aux besoins de cette époque. « Vivement discuté tout d'abord, cet ouvrage atteignit une vogue si considérable, qu'il valut à l'auteur le nom de *Maître des Sentences*, et que, pendant le reste du moyen âge, son livre devenu comme le manuel de la théologie, fournit fréquemment aux divers professeurs le thème de leurs commentaires[13]. » Et de fait le nombre des commentaires qui ont été faits sur ces livres serait presque infini à détailler.

Le premier qui parut fut très probablement celui que composa vers 1180, son disciple, Pierre de Poitiers[14]. Pits n'a pas compté moins de 160 commentateurs des *Sentences* de Pierre Lombard parmi les théologiens anglais. Il y en a un plus grand nombre parmi les théologiens français, et il faut y ajouter encore les commentateurs Espagnols, Italiens, Allemands, etc. Echard a compté 152 théologiens dominicains qui ont publié des commentaires sur les *Sentences* de Pierre Lombard[15]. « On ne s'est pas contenté d'orner de commentaires la *Somme des Sentences*, on a voulu

1. Migne, *P. L.*, t. CLXV, col. 867 à 1075.
2. *Ibid.*, t. CCIV, col. 1088, etc.
3. *Ibid.*, t. CLXIII. Cf. *Histoire litt.*, t. X, p. 313.
4. *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 1339 et 979.
5. D'après Ceillier, *op. cit.*, t. XIV, p. 389.
6. *P. L.*, t. CLXXVI, col. 41 à 173.
7. *Ibid.*, col. 640 à 1010.
8. Gietl, *Die Sentenzen Rolands* (Fribourg, 1891), preface.
9. *Ibid.*
10. Migne, *P. L.*, t. CCXI.
11. *P. L.*, t. CXCII, col. 955 à 1112.
12. D'après Ceillier, t. XIV, p. 712.
13. P. Denifle, *Revue thomiste*, 1894.
14. Ceillier, *op. cit.*, t. XIV, p. 576.
15. Dans *Kirchenlexicon*, t. IX, col. 1921.

même lui prêter les grâces de la versification : les bibliothèques de Caio Gouvelen et de Saint Pierre de Cambridge conservent chacune un manuscrit qui a pour titre : *Quatuor libri Sententiarum versificati*[1]. » L'histoire de ces commentaires est l'histoire de la théologie au moyen âge. Ils donnèrent naissance aux *Sommes*, dont la plus fameuse est celle de saint Thomas, mais ces *Sommes*, malgré leur mérite, ne parvinrent pas à faire oublier les *Sentences* de Lombard. « Tous les livres qui portaient le nom de *Sommes*, dit à ce propos le P. Denifle, et qui avaient pour origine commune les *Sentences* de Pierre Lombard, ces livres, dis-je, n'étaient que des travaux privés ; ils n'étaient pour les écoliers et pour les maîtres que des ouvrages à consulter et non pas des livres d'enseignement[2]... Pour les théologiens, il n'y avait que deux livres, la *Bible* et les *Sentences* de Pierre Lombard[3]... Les leçons des « bacchalarii biblici », n'étaient qu'une préparation à l'étude et à l'explication des *Livres des Sentences*[4] ». Il en fut ainsi jusqu'au milieu du XVI^e^ siècle, jusqu'au jour où le dominicain Estius parvint à remplacer les *Sentences* de Pierre Lombard par la *Somme* de saint Thomas.

II

Or quelle était la valeur de ce manuel, les *Sentences* ?

Pour répondre pleinement à cette question il faudrait dégager d'une part ce qui constitue l'apport personnel du Lombard, et d'autre part ce qui a été emprunté soit aux Pères, soit aux contemporains. Nous nous bornerons ici aux emprunts faits aux Pères, à la documentation patristique, et nous la considérerons simplement dans le *Quatrième livre des Sentences* qui constitue, peut-on dire, le premier traité des sacrements qui ait paru dans l'Eglise.

Les textes traditionnels y sont très nombreux : on peut en juger par le tableau suivant.

	S. Augustin.	S. Ambroise.	S. Grégoire.	S. Jérôme.	S. Isidore.	Nicolas.	S. Léon.	S. Cyprien.	S. Jean Chrys.	Divers Pères.	Divers Conciles.	Totaux.
Notions générales ...	9	1	1	3						2		16
Baptême	52	6	1	2	5	1	1	1		7	1	77
Confirmation	1									3		4
Eucharistie	40	17	7	3				2		11		80
Pénitence	74	16	10	11	1		5		6	16	4	143
Extrême-Onction	1	1										2
Ordre.....	3		2	3	26	2	1	1		8		44
Mariage.....	60	11	17	10	6	9	4		2	37	27	183
Totaux.....	240	52	38	32	36	12	11	4	8	84	32	549

1. *Histoire litt.*, t. XII, p. 601.
2. P. Denifle. *Revue thomiste*, 1894, p. 151.
3. *Id.*, p. 159.
4. *Id.*, p. 157.

Ce chiffre considérable de textes employés nous surprend tout d'abord et nous étonne : il nous étonne d'autant plus que les citations sont parfois relativement longues et que le quatrième livre des Sentences n'est pas très étendu, puisqu'il n'occupe que 52 pages dans l'édition Migne, de sorte que ce qui constitue l'apport personnel du Maître des Sentences se réduit en somme à peu de chose : les développements théologiques qui relient ou expliquent les textes ne forment certainement pas le quart du traité ; encore dans ces développements conviendrait-il de mettre à part ce qui constitue les emprunts faits aux contemporains.

Si Pierre Lombard a donné aux textes une si grande importance ce n'est pas sans motif : il était préoccupé, en composant ses Sentences, d'exposer une doctrine qui fût avant tout traditionnelle et, comme il le dit lui-même dans sa préface, de réunir dans un seul livre les témoignages des Pères pour faciliter la tâche aux théologiens : « *In quo majorum exempla doctrinamque reperies... brevi volumine complicans Patrum sententias, appositis eorum testimoniis ut non sit necesse quaerenti librorum universitatem evolvere.* »

Le tableau qui précède suggère plusieurs observations ; le lecteur en fera tout d'abord une sur le nombre relativement restreint des Pères cités par Pierre Lombard : saint Augustin, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Grégoire, Isidore d'Espagne, c'est, peut-on dire, toute la théologie du Quatrième livre des *Sentences*. Saint Jean Chrysostome, saint Léon et saint Cyprien sont relégués au second plan, et si, à côté de ces auteurs privilégiés, le Maître des Sentences mentionne quelques autres écrivains ecclésiastiques, on peut dire qu'il ne leur donne dans son travail qu'une place insignifiante, puisque plus réduite encore que celle qui est faite à saint Cyprien : celui-ci cependant n'est cité que quatre fois. C'est peu, on en conviendra, d'autant que cette œuvre voulait être un résumé de la tradition, une compilation de textes, rendant inutile tout recours aux sources, et, qu'en réalité, elle allait devenir en grande partie le « grenier d'abondance » où devait s'alimenter la théologie pendant plusieurs siècles.

Dans les *Sentences*, la théologie sacramentaire ne commence guère qu'au V^e^ siècle avec saint Augustin. On n'y trouve mentionné ni aucun Père apostolique ni aucun écrivain du II^e^ siècle. Le III^e^ siècle y est représenté par saint Cyprien et Origène, le premier a fourni *quatre* citations, le second *une* seule. Les IV^e^ et V^e^ siècles sont mieux représentés, mais si Pierre Lombard fait une plus large part aux auteurs de cette époque, il faut remarquer qu'il laisse dans l'ombre la théologie grecque : des quatre grands docteurs de l'Église grecque, saint Athanase, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome, ce dernier seul y figure avec huit textes. Si nous ajoutons *un* texte tiré d'Eusèbe, nous avons tout ce que le Lombard a connu de la théologie orientale sur les sacrements.

Saint Thomas devait plus tard se rendre compte de ce manque d'information, en commentant les Sentences de Pierre Lombard, et c'est sans doute dans le but d'y remédier qu'il fit traduire les expositions des Pères Grecs pour continuer la « *Catena aurea* » ; cela ressort, semble-t-il, de ses propres paroles[1].

Le Maître des Sentences est-il allé puiser lui-même dans les ouvrages des Pères les textes qu'il cite ? C'est un fait reconnu que, de tout temps, les citations d'auteurs mises en circulation se répètent de génération en gé-

1. In Marcum, *epist. dedic.*

nération sans qu'il se trouve quelqu'un pour aller les contrôler aux sources. C'était en particulier l'usage très général au moyen âge et M. de Wulf le faisait récemment remarquer[1] : « Ajoutons, disait-il, que tous ne lisaient pas de première main les ouvrages cités. Une foule de textes, notamment d'Aristote et de saint Augustin et aussi de quelques scolastiques en vogue, comme Boèce et Gilbert de la Porrée, ou encore de grands commentateurs arabes, Avicenne et Averroès, forment le patrimoine commun des écoles. Ils se retrouvent stéréotypés dans les écrits de tous, et le plus souvent on les cite de mémoire ». M. de Wulf parle sans doute du XIII^e^ siècle, mais ce qu'il dit de cette époque est encore plus vrai du XII^e^ siècle, alors que les grandes universités commençaient à se fonder. Les collections des canons et les livres des Sentences n'ont pas eu d'autre but que d'offrir sur chaque sujet une série de textes que l'usage devait rendre classiques.

Mais les sententiaires, et en particulier Pierre Lombard pour son traité des sacrements, ont-ils fait œuvre personnelle en allant choisir dans les ouvrages des Pères les textes qui paraissaient les plus probants pour appuyer une thèse? Cette question a ici un intérêt spécial, puisque la théologie de Pierre Lombard a joué pendant plusieurs siècles un rôle prépondérant, et que saint Thomas même lui doit en très grande partie sa théologie patristique. Si le Maître des Sentences n'a pas fait œuvre personnelle, si les textes qu'il cite et dont la théologie a vécu à peu près exclusivement pendant plusieurs siècles, sont dus au hasard plus ou moins heureux des glossateurs inconnus qui les ont mis en circulation, on voit que le retour aux sources patristiques peut vivifier de nouveau la théologie.

Or il paraît bien que Pierre Lombard n'a pas puisé directement aux sources les textes qu'il cite. Il est d'abord un fait certain : c'est que à peu près tous les textes donnés par Pierre Lombard se retrouvent[2] dans les auteurs qui l'ont précédé, en particulier dans le *Décret* de Gratien et d'Ives de Chartres, et il est difficile d'admettre en principe que, voulant prouver la même thèse, les divers auteurs aient justement puisé dans les volumineux écrits des Pères les mêmes textes, alors surtout que, à n'en pas douter, souvent d'autres textes restés inconnus seraient plus appropriés à la thèse que ceux qui sont cités.

Cette coïncidence est un premier indice qui fait douter de l'originalité de Pierre Lombard, mais ce doute devient une certitude quand on examine de plus près ses écrits et qu'on les rapproche de ceux de ses devanciers, en particulier Ives et Gratien. Très souvent d'abord le Maître des Sentences reproduit les mêmes textes en les faisant suivre de réflexions prises dans Gratien. Quelquefois il les résume ou les reproduit avec quelque changement. Donnons un exemple :

1. De Wulf, *Revue néo-scolastique*, mai 1903, p. 174.

2. Ceci est une affirmation dont il n'est pas possible ici de donner les preuves et qui s'explique du fait que cette étude est la conclusion d'un travail sur les *Sentences*. Sur 549 textes qui ont trait à la doctrine sacramentaire, 514 se retrouvent sûrement dans les collections antérieures. Il n'en reste donc que 35 à identifier : un examen plus attentif permettrait très probablement de les retrouver tous, en particulier dans Gratien. Le nombre considérable de textes retrouvés permet de tirer une conclusion générale.

GRATIEN, col. 1555. B.

Illud aliud Joannis Chrysos... Non tibi dico... non ita intelligendum est ut sine confessione oris peccata dicantur dimitti, sed sine publica satisfactione. Secreta namque peccata secreta confessione et occulta satisfactione purgantur, nec est necesse ut quæ semel sacerdoti confessi fuerimus denuo confiteamur, sed lingua cordis non carnis apud judicem verum ea jugiter confiteri debeamus.

LOMBARD, col. 884.

Illud Joa. Chry... Non tibi dico... non ita est intelligendum ut liceat alicui, si tempus habeat sacerdoti non confiteri... Quod notavit dicens : Non tibi dico ut te prodas in publicum .. Sicut enim publica noxa publico eget remedio ita et occulta et secreta confessione et oculta satisfactione purgatur. Nec necesse est ut quod sacerdoti semel confessi simus iterum confiteamur, sed lingua cordis non carnis apud verum judicem id jugiter.

Il serait facile de multiplier les exemples de ce genre.

Assez fréquemment Pierre Lombard ne se donne même pas la peine d'exprimer sous une autre forme la pensée de Gratien : les mêmes textes sont suivis des mêmes réflexions personnelles, comme dans le passage suivant.

GRATIEN, col. 145. 3 B.

Hæc ultima auctoritas Augustini de concubinis loquitur perhibens concubinas posse transire ad honestum placitum nuptiarum.

LOMBARD, col. 930.

Hæc ultima auctoritas de concubinis loquitur perhibens concubinas posse transire ad honestum placitum nuptiarum si.....

Divers extraits de textes ainsi découpés et assemblés, entremêlés de réflexions analogues, ou à peine modifiées, quand elles ne sont pas absolument identiques, finissent par faire un chapitre, une « distinction », comme dit Pierre Lombard. Ces emprunts faits à peu près littéralement se retrouvent nombreux, en particulier dans la partie consacrée au mariage, et ils établissent bien que Pierre Lombard avait sous les yeux ces collections de décrets et qu'il y a puisé les textes dont il avait besoin.

Il est très probable qu'il les a pris tels qu'il les a trouvés dans ces auteurs de seconde main, sans se donner la peine de les controler aux sources : et ce qui le prouve, c'est qu'il les reproduit avec les mêmes fautes et les mêmes erreurs que l'on remarque chez ses guides et ses inspirateurs habituels : assez souvent, d'ailleurs, il ne donne pas littéralement le texte des Pères : il se contente d'en donner le sens et il le fait dans les mêmes termes que les auteurs qu'il copie. Ce qui établit encore clairement le procédé employé par Lombard ce sont les fausses attributions de textes qu'on remarque fréquemment. A la *Dist. IV, 3.* le texte... *Nullum catechumenum* ... se retrouve dans la *Summa Sententiarum*[1] où il est attribué à saint Anselme, et il se retrouve aussi dans Gratien[2], qui le met sous le nom de saint Augustin. Pierre Lombard le donne comme étant de saint Augustin, imitant en cela Gratien, alors qu'il est réellement d'Anselme comme le disait la *Summa Sententiarum*. — A la *Dist. X, 2*, le texte : *Hoc est quod diximus* est en réalité de Lanfranc, et Ives de Chartres[3] très justement le donne comme tel. Pierre Lombard le reproduit tel qu'il est dans Gratien[4], et, comme Gratien, l'attribue faussement à saint Augustin. — Le premier texte : *Nihil rationabilius*... de la *Dist. XLV*, est de

1. *Summa Sententiarum*, col. 132 C.
2. GRATIEN, col. 1808.
3. IVES, *Migne*, t. CLXVI, col. 152 D.
4. GRATIEN, col. 1754.

Bède. Le Maître des Sentences le donne comme étant de saint Augustin, reproduisant ainsi l'erreur de Gratien[1] à qui d'ailleurs il emprunte les préambules dont il fait précéder la citation. Les exemples de ce genre sont nombreux, et quand on constate que presque toutes les fausses attributions de textes donnés par Pierre Lombard se retrouvent dans Gratien, que presque toutes celles de Gratien ont passé dans les *Sentences* de Pierre Lombard, il paraît indiscutable que le Maître des Sentences s'est borné à copier les textes dans les collections antérieures sans aller les contrôler aux sources qu'il n'a pas connues personnellement[2].

Ce qui vient encore appuyer cette affirmation et éclairer d'un nouveau jour les procédés de Pierre Lombard dans la composition des *Sentences*, ce sont certaines méprises qui ne peuvent s'expliquer que par cette méthode de compilation. Il lui est arrivé en effet de reproduire deux fois le même texte dans le même paragraphe, à quelques lignes d'intervalle, et cette répétition s'explique très bien quand on constate que précisément ce texte est répété deux fois par l'auteur que Pierre Lombard a utilisé. Il s'est trouvé, en effet, et il devait nécessairement en être ainsi, que le même texte était employé plusieurs fois par le même auteur à l'appui, soit d'une même thèse que l'on a dû traiter à diverses reprises, soit de thèses quelque peu différentes, quoique voisines et se compénétrant. On trouverait facilement dans nos modernes manuels de théologie des textes que l'on utilise de la sorte à plusieurs reprises. Or il est arrivé que, Pierre Lombard, parcourant, suivant son habitude, les œuvres qu'il voulait mettre à contribution pour appuyer ses thèses, a rencontré plusieurs fois le même texte, enchassé chaque fois dans des développements différents, et comme sa préoccupation, semble-t-il, était alors de rainasser les citations se rapportant à un même sujet, il les a réunies, puis, sans se donner toujours la peine de les fondre et de les harmoniser, d'éliminer et de rejeter celles qui faisaient double emploi, de les dégager des éléments hétérogènes, il les a simplement juxtaposées. Et ainsi s'explique-t-on qu'il ait reproduit deux fois le même texte.

En voici un exemple :

GRATIEN.	LOMBARD, *col.* 926.
Col. 1403. B. De his qui causa frigiditatis uxoribus debitum reddere non possunt statuit Gregorius ut uterque eorum septima manu propinquorum tactis sacrosanctis reliquiis jurejurando dicat quod nunquam per commixtionem carnis conjuncti...	De his qui causa frigiditatis debitum reddere non possunt consulit Gregorius ut permaneant, sed si mulier causatur dicens : volo esse mater et filios procreare. decrevit ut uterque eorum septima manu propinquorum juret quod nunquam carnaliter convenerunt.
Et il renvoie au texte. Ailleurs il donne le texte :	*Puis il donne le texte de Grégoire :*
Col. 1307. *B. C.* Requisistis de his qui ob causam frigidæ naturæ... Quod si mulier causatur et dicît volo esse mater et filios procreare.	Requisistis de his qui ob causam frigidæ naturæ... Quod si mulier causatur et dicit : Volo esse mater et filios procreare; uterque eorum septima manu propinquorum... jurejurando dicat ut nunquam per commixtionem carnis conjuncti...

1. GRATIEN, col. 1769.

2. On trouve quelques exemples du contraire : certains textes sont attribués par Pierre Lombard à leurs vrais auteurs, tandis que Gratien donne une fausse indication, mais on constate que dans ces cas les mêmes textes se retrouvent avec le nom de leurs auteurs dans Anselme et Strabon à qui ils ont été sans doute empruntés.

Ici c'est le texte de Grégoire qui revient à deux reprises. Dans son *Décret*, Gratien a dû s'occuper deux fois de la même difficulté [col. 1403. B et col. 1507. B. C] : la première fois, il y a répondu en s'appropriant à peu près littéralement la citation de Grégoire, à laquelle d'ailleurs il renvoyait, tandis que la seconde fois, il y a répondu en donnant la lettre même du texte. Chez lui la répétition à peu près identique du même texte n'a rien que de très naturel et de très légitime, puisqu'elle se trouve dans des chapitres différents. Chez Pierre Lombard au contraire elle se trouve dans le même paragraphe et donc ne se comprend pas : elle ne répond à aucun but pratique, tout au contraire elle surcharge l'exposition et ne s'explique que par un procédé de compilation.

Le même fait s'est reproduit à la distinction IX et en cherchant bien on en trouverait encore d'autres exemples.

On saisit là sur le vif la méthode qu'a suivie Pierre Lombard : souvent les textes qu'il cite sont comme enchassés dans une enveloppe de réflexions explicatives dont il est possible, sinon facile, de retrouver l'auteur : on arrive ainsi à connaître quels furent ses instruments de travail.

Un pareil procédé devait amener nécessairement l'auteur à de fâcheuses méprises et, par exemple, à donner aux textes un sens qu'ils n'ont pas en réalité dans la pensée originelle. Il est difficile en effet de déterminer avec exactitude le sens obvie d'un passage si on n'a pas le soin de le replacer dans son cadre qui l'explique, dans son contexte qui le complète. La pensée d'un auteur, comme le texte qui l'exprime, ne se présente pas isolée et fragmentée comme un bloc erratique : elle fait partie d'un tout dont il faut tenir compte; elle a des attaches inséparables avec ce qui précède et ce qui suit. Pour la saisir vivante et complète, telle enfin qu'elle est, ou qu'elle a été, en réalité, il faut la situer dans le milieu de circonstances et de conditions qui peuvent la nuancer à l'infini : c'est parce qu'elle est vivante qu'elle ne peut être enchassée dans un texte, figée, scellée sous l'enveloppe morte de la lettre, et s'en tenir à un fragment pour la saisir, c'est s'exposer à faire fausse route.

Il semble bien, d'après ce qui précède, que ce ne fut pas la préoccupation dominante de Pierre Lombard : aussi lui est-il arrivé d'étendre la signification des textes dans la mesure où l'exigeait l'exposé de sa propre doctrine. Disons tout de suite à son excuse que ce procédé ne lui était pas personnel, qu'il lui était commun avec tous ses contemporains, parce qu'il tenait aux conditions mêmes du travail intellectuel à cette époque. On voudrait pouvoir s'en tenir là, et mettre sur le compte du « malheur des temps » les interprétations fautives et les interpolations des textes patristiques. Mais à côté de ces responsabilités anonymes et collectives, n'y a-t-il pas encore place malheureusement pour des responsabilités personnelles et individuelles? Et puisqu'il s'agit ici de Pierre Lombard, n'a-t-il pas contribué à solliciter aussi les textes des Pères, à étendre plus que de raison leur sens obvie et naturel? Et s'il l'a fait, peut-on dire qu'il a toujours agi inconsciemment?

On pourrait en douter : l'accusation est bien grave, si grave même qu'on ne saurait trop la contrôler et la vérifier : il est cependant au moins un cas qui met bien en doute, sinon son honnêteté littéraire, du moins le caractère objectif de sa théologie. Parlant de l'indissolubilité du mariage, il a donné, d'après Gratien, deux textes de saint Augustin dont le premier est ainsi conçu : « *Denique mortuo cum quo verum connubium fuit, fieri potest conjugium cum quo processit adulterium* ». Ce texte, toujours après

Gratien, il a senti le besoin de l'expliquer, mais en le tirant à lui et voici en quels termes.

GRATIEN, col. 1453 B.	LOMBARD, col. 930
Prima vero auctoritas Augustini loquitur de repudiata quam dum viventi viro suo quicumque ducit in conjugium, committit adulterium cujus adulterii aliquam habet veniam dum ejus copula creditur esse licita.	Prima vero auctoritas Augustini de illis agit qui de peccato penituerint, et nihil in mortem viri machinatae sunt.

Le même passage est donc expliqué différemment et appliqué à des thèses différentes. Dans certains cas, cela peut se produire très légitimement, mais ici il n'est pas possible que le même texte puisse être allégué à l'appui des deux opinions mentionnées : les deux interprétations, sans précisément s'exclure, ne sont pas compatibles entre elles. Il n'y avait qu'un seul moyen de trouver la vraie signification, c'était de retrouver la pensée d'Augustin en recourant au contexte. Pierre Lombard évidemment ne s'en est pas préoccupé : il avait dans son esprit une notion très claire de l'empêchement de crime, il voulait l'appuyer sur des autorités patristiques, et voilà pourquoi il a rattaché ce texte à ses théories. S'il avait recouru aux sources, il eût pu se convaincre que son interprétation dépassait singulièrement la pensée de saint Augustin et que l'explication de Gratien était plus légitime et plus conforme au contexte.

Il y aurait encore d'autres exemples à donner de la violence faite aux textes par Pierre Lombard pour les faire cadrer avec ses théories, mais celui-ci suffira, sinon pour apprécier exactement l'honnêteté littéraire du Maître des Sentences, du moins pour faire entrevoir quels furent ses procédés dans la composition de son ouvrage. Cet exemple en effet paraît assez typique : les textes allégués de part et d'autre, la manière de procéder, comme aussi les termes employés, nous montrent bien qu'il n'y a pas eu d'intermédiaire. Lombard a travaillé lui-même sur le Décret et c'est lui, à n'en pas douter, qui a détourné le texte d'Augustin de son sens naturel et obvie.

Il conviendrait de se poser une autre question concernant la valeur des témoignages que Pierre Lombard apporte : on s'apercevrait qu'il y a dans ses *Sentences* un bon nombre de textes apocryphes et en particulier des citations empruntées aux fausses décrétales déjà mises en circulation par Ives de Chartres et Gratien. Aussi bien suffit-il de relever le fait sans qu'il soit nécessaire, ni même utile, de s'en préoccuper davantage. Cette constatation, comme toutes celles qui précèdent, nous rappellerait une fois de plus que le Maître des Sentences n'a pas eu un rôle personnel et original dans le choix de ses textes, j'entends qu'il n'a pas lui-même glané ses citations dans les œuvres des Pères et il importe peu d'aller plus loin. Ce qu'il importait de noter par dessus tout, c'est que le maître qui devait fournir aux scolastiques du XIII[e] siècle les textes pour appuyer leurs thèses théologiques n'avait fait que grouper plus ou moins heureusement ceux qui étaient déjà en circulation.

Étaient-ils bien choisis et suffisamment représentatifs de la doctrine des Pères? Les théologiens scolastiques allaient trouver une base à leurs spéculations. Étaient-ils au contraire déformés ou faussés? L'erreur allait longtemps se propager et se perpétuer, et comme alors l'harmonie ne serait plus aussi apparente, et pour cause, entre les données

patristiques et les conclusions théologiques, c'est à l'interprétation exégétique des textes qu'on irait la demander. Le recours aux sources aurait suffi souvent à dissiper ces antinomies d'apparence bien mieux qu'une exégèse outrée, mais, ce recours, il n'allait venir à la pensée de personne de l'essayer : les circonstances d'ailleurs devaient le rendre difficile, sinon impossible. Les textes déjà mis en circulation bien avant le XII^e^ siècle, inventoriés et catalogués sommairement par Pierre Lombard, étaient ainsi de nouveau relancés sans qu'on eût le soin, au préalable, de les vérifier et de les épurer au contact de leurs sources.

Il ne faut pas chercher ailleurs des excuses à l'insuffisance de l'information patristique chez les premiers scolatiques. Ceux-ci n'ont pas été en contact direct avec les Pères : de leurs œuvres ils n'ont guère connu que des fragments et des extraits, ceux-là mêmes que les *Sententiaires* et Pierre Lombard en particulier avaient recueillis ou plus exactement groupés : la pensée ne leur est pas venue que leurs spéculations théologiques auraient gagné beaucoup à s'appuyer sur une base patristique plus large. C'est là un fait qu'il n'entre pas dans le plan de la présente étude de développer et de prouver plus longuement, mais dont il serait facile de se convaincre. A n'en pas tenir compte on s'expose à porter sur les théologiens du XIII^e^ siècle surtout, un jugement incomplet sinon erroné, à leur adresser des reproches qui ne sont pas mérités, comme aussi à leur décerner des éloges qui ne le sont pas davantage. Peut-être n'a-t-on pas toujours donné à ce fait l'importance qu'il a dans l'histoire de la théologie, ce qui expliquerait certains jugements assez divergeants sur un même auteur: nous voudrions, en terminant, en donner un exemple.

III

Le P. Gardeil, O. P., dans une série d'articles parus dans la *Revue thomiste* [1], s'est occupé récemment de la documentation de saint Thomas et voici en quels termes il l'a jugée : « Dans ses œuvres théologiques, les textes ruissellent de toutes parts : les objections, les sed contra, les corps d'articles, les réponses aux objections font du *Commentaire sur les Sentences*, des *Questions disputées*, de nombre d'*Opuscules* et des deux *Sommes*, des répertoires systématiques de la Patrologie dont la valeur est considérable. Elle s'augmente si l'on considère le discernement avec lequel l'auteur emploie ses autorités. C'est un fait bien connu des professeurs de saint Thomas qu'avec chaque traité, et qui plus est, avec chacune des questions qui partagent les traités, les témoignages invoqués varient de telle sorte que les spécialistes sont toujours invoqués. Bien plus il arrive souvent aux lecteurs, qui, répondant à l'invitation tacite qu'expriment ces renvois, recourent aux sources, de constater que le bref témoignage invoqué par saint Thomas renferme l'idée principale de tout un livre ou que plusieurs textes en ont épuisé toute la substance. Ce fait, je le répète, est connu de tous ceux qui ont intelligemment pratiqué saint Thomas. Il montre avec quelle conscience il lisait les auteurs cités par lui avec une si

1. Cf. *Revue thomiste*, septembre-octobre 1903, p. 449. A propos de cet article, le P. Gardeil a été pris à partie par M. Turmel et ç'a été le point de départ d'une longue polémique. On en trouvera les détails dans la *Revue du clergé Français* : 1^er^ décembre 1903, p. 67. — 1^er^ juillet 1904, p. 290. — 1^er^ mars 1905, p. 83, et dans la *Revue thomiste* : mai-juin 1904, p. 207; — septembre-octobre 1904, p. 486; — novembre-décembre 1904, p. 583 et mai-juin 1905, p. 194.

discrète concision. C'est là, si je ne me trompe, la preuve que saint Thomas était de la race des vrais savants, de ceux qui, à l'instar des consciencieux artistes du moyen âge, mettent autant de soin à ciseler ce qui doit demeurer ignoré que ce qui doit paraître. Il en est qui méconnaissent la vraie signification de cette discrétion et qui prennent pour impuissance ce qui n'est que maîtrise : ce sont des profanes [1]. »

Peut-être, le R. P. se serait-il exprimé autrement s'il avait considéré les ouvrages du Docteur Angélique, non pas seuls et isolés du milieu où ils ont paru, mais en fonction des contingences qui les déterminent et les conditionnent, situés à leur place dans l'histoire du développement théologique. C'était là cependant le premier travail à faire.

Les *Sommes* théologiques ont fait suite aux *Livres des Sentences* et elles en dépendent très étroitement. On y retrouve par exemple « l'édifice tant scripturaire que patristique de Pierre Lombard reconstruit sur un nouveau plan ». Ce qu'on y rencontre en plus c'est une abondante spéculation et une dialectique serrée, qui se développèrent surtout durant le XIII[e] siècle par suite de l'introduction dans les pays latins de la philosophie arabe et aristotélicienne. Elles sont le résultat de ce contact intime entre les théologiens du moyen âge et les Sentenciaires du XII[e] siècle, l'élaboration de la pensée chrétienne — philosophique surtout, — sur les données patristiques plus ou moins bien fondées. De toutes ces *Sommes* innombrables, dont l'origine est là, il en est une qui, après de longues années, a fini par s'imposer à l'attention universelle, — pour plusieurs raisons dont la première est qu'elle le méritait, — c'est la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. Mais cette *Somme* n'échappe pas à la règle commune au point de vue de la documentation patristique : comme tous les travaux de ce genre elle s'alimente à la même source.

Et dès lors que l'on a fait ces constatations, on n'est guère surpris de trouver des textes patristiques dans les ouvrages de saint Thomas, en particulier dans le *Commentaire sur les Sentences*, puisqu'il n'est, comme son nom l'indique, que l'explication d'un traité à peu près uniquement composé de textes. S'il était permis à ce propos de faire une observation, au risque de passer pour un « profane », il faudrait dire que les textes deviennent vraiment trop peu nombreux dans les *Commentaires des Sentences* et les *Sommes*. A mesure que l'on s'éloigne du XII[e] siècle, l'argument traditionnel peu à peu fait place à la spéculation philosophico-théologique : loin de s'élargir la base patristique s'est plutôt rétrécie au XIII[e] siècle et dans les siècles suivants.

Puis il conviendrait peut-être de ne pas attacher une telle importance à la documentation en général des auteurs du XIII[e] siècle : ces éloges retombent sur Pierre Lombard qui a fourni presque tous ces textes : il ne s'était pas d'ailleurs proposé d'autre but que celui de fournir aux théologiens les textes nécessaires pour appuyer leurs thèses et leur éviter un travail difficile : « *librorum universitatem evolvere* », comme nous l'avons dit plus haut. Or on sait quelle est la valeur de sa documentation. Si quelqu'un a eu le mérite de choisir dans les traités des Pères les textes les plus expressifs, les plus représentatifs de la doctrine traditionnelle, il faut remonter par delà saint Thomas. Il faut renoncer à voir même dans Pierre Lombard « un vieux savant amoureux de manuscrits poudreux[2] ».

1. GARDEIL, *Revue thomiste*, mai-juin 1903 : « *La réforme de la théologie* », p. 205.
2. GARDEIL, *ibid.*, p. 203.

L'activité des Sommistes se porta ailleurs : s'ils se contentèrent de reproduire à peu près toujours les mêmes textes, ils cherchèrent à les approfondir, à les creuser de manière à en saisir le sens jusque dans les replis les plus cachés et le R. P. Gardeil a été plus heureux quand il a décrit le travail auquel furent soumis tous ces textes, en particulier par saint Thomas : « Lorsqu'on a eu le courage de s'engager dans le labyrinthe de divisions et de subdivisions qui enserrent le texte de leur réseau, lorsqu'on est parvenu à en dominer l'ensemble, il arrive au lecteur de saint Thomas d'éprouver un moment de jouissance intense : il possède un texte réduit à une idée générale et cette idée est si naturellement, si logiquement déroulée dans les étages successifs des différentes propositions et conséquences qui lui ramènent le texte entier jusqu'à ses ultimes éléments, que l'on serait tenté de croire que c'est bien là en effet la pensée de l'auteur sacré et que saint Thomas l'a pénétrée, mieux peut-être qu'il ne s'était pénétré lui-même[1]. » En fait, les textes patristiques étaient peu à peu éliminés.

C'est ainsi, qu'en apparence du moins, la théologie risquait de perdre de son objectivité, et elle l'aurait perdue en réalité si la lettre morte des textes avait été le seul principe de vie où elle s'alimentait. Mais fort heureusement qu'au XII^e^ siècle, comme d'ailleurs à toutes les époques de l'histoire de l'Église, un second principe de vie, autrement fécond celui-là, venait vivifier la théologie catholique : le sens chrétien traditionnel, dont l'Eglise est l'infaillible gardienne, suppléa au silence ou à l'imperfection des textes patristiques, et permit de retrouver la vraie pensée des Pères à travers des citations apprauvries.

J. ANNAT.

Pau, décembre 1905.

1. GARDEIL, *Revue thomiste*, septembre-octobre 1903, p. 453.

NOTES ET CRITIQUES

Que le dogme de la Rédemption n'a pas de racines dans l'Évangile et que les textes qui sembleraient indiquer le contraire sont d'importation paulinienne, c'est aujourd'hui, peut-on dire, le lieu commun de la critique. A réfuter ces affirmations, à appuyer sur de solides bases scientifiques la théologie traditionnelle, M. van Crombrugghe vient de consacrer une remarquable thèse, couronnée par l'université de Louvain[1].

En quelques pages, l'auteur étudie tout d'abord l'Ancien Testament et la pensée juive : il maintient la signification messianique du ch. LIII d'Isaïe et reconnaît toutefois que le monde juif n'a pas eu l'idée d'un Messie souffrant. Seul, Jésus s'est donné comme le serviteur de Dieu décrit par le prophète : non seulement il a clairement prédit sa passion et sa mort depuis la confession de Césarée; mais il l'a entrevue dès le début de sa mission et toujours il l'a acceptée, par obéissance à son Père, comme un acte essentiel de sa vocation messianique. Bien plus, il en déclare lui-même la valeur religieuse, en disant qu'il est venu « donner sa vie en rançon pour beaucoup », Marc. X, 45 = Math. XX, 28, et en donnant, à la dernière Cène, son sang comme « le sang de l'alliance, qui est répandu pour un grand nombre » : d'où il suit que Jésus lui-même a présenté sa mort comme la rançon qui délivre et comme le sacrifice qui expie, proclamant ainsi cette « sotériologie juridique que saint Paul devait développer » (p. 232).

M. van C. établit ces diverses propositions sur une sérieuse étude critique de l'Evangile et il les éclaire par une discussion approfondie des multiples objections présentées par la critique rationaliste. Il montre, par exemple, comment le logion Marc. X, 45 = Math. XX, 28 dépend d'Isaïe LIII, 10 (p. 83-84) et que, malgré la parenté des formules, il ne vient pas de saint Paul, qui déclare, au surplus, tenir sa doctrine d'une tradition dont on retrouve ailleurs l'écho (p. 94-99). M. van C. insiste surtout sur les récits de la dernière Cène, dont l'étude remplit la moitié de son volume (p. 113-232). Il en revendique l'authenticité contre les fantaisies critiques de M. Andersen; il prouve la provenance originale des versets de saint Luc. XXII, 19-20; il maintient l'indépendance de la tradition Marc-Mathieu par rapport à celle de Paul, tradition dont le texte de Luc réalise manifestement la fusion (p. 161). De ces textes, ainsi reconnus authentiques, ressort l'idée que Jésus inaugure la nouvelle alliance et que sa mort, conçue comme un sacrifice expiatoire, est la cause efficace qui la fonde. Chemin faisant, dans un long article qui est peut-être une digression, l'auteur établit le caractère pascal de la dernière Cène et se préoc-

1. *De soteriologiae christianae primis fontibus.* Examen historico-theologicum quod instituit Camillus van Crombrugghe, sacrae theologiae licenciatus. (Louvain, van Linthout, 1905).

cupe de résoudre les divergences entre la chonologie des Synoptiques et celle de saint Jean (p. 163-192). Il s'explique aussi sur le sens des prières de la *Didachè*, dont on a voulu tirer argument contre la signification sacrificielle de l'Eucharistie, et sur l'absence, dans les récits de Marc et de Mathieu, de tout précepte de réitérer la Cène.

Ce bref aperçu suffit à montrer l'abondance et l'importance des questions abordées par M. van C. Et sans doute tous les critiques, même catholiques, ne seront pas d'accord avec lui sur tous les détails de son exégèse. La solution d'après laquelle le logion eschatologique MATH. X, 23 n'appartient pas au contexte où l'Evangéliste l'a inséré, est certainement ingénieuse (p. 52-53), et M. van C. use souvent de ce principe : mais ces déplacements de textes sont-ils toujours bien motivés? De même, il n'est peut-être pas suffisant de dire que les particularités de la tradition dite occidentale relativement au texte de LUC XXII, 19-20 sont dues à la maladresse des copistes (p. 146). Encore moins est-on en droit d'affirmer que les formules d'actions de grâce citées par la *Didachè* se rapportent à l'agape !) ou tout au plus, si elles ont trait à l'Eucharistie, qu'elles représentent la prière privée des fidèles qui recevaient l'Eucharistie à domicile de la main des diacres (p. 213-217). Sur un point plus grave, M. van C. se presse trop peut-être d'accepter l'assimilation complète entre les paroles de la dernière Cène et l'inauguration de la première alliance relatée par l'Exode (p. 201-203 et 225-226), et non seulement parce qu'il lui faut aussitôt se défendre contre l'interprétation plutôt bizarre de M. Oscar Holtzmann, d'après lequel Jésus aurait répandu par terre la coupe comme Moïse le sang des victimes (p. 228-229), mais surtout parce que le rite mosaïque paraît bien n'avoir d'autre signification que de sceller l'alliance et non point de la créer. Ainsi du moins l'interprètent bien des historiens — notamment M. J. Holtzmann et Sabatier — et ils en profitent pour éliminer de la pensée du Christ toute intention expiatoire : sans le vouloir, l'exégèse de M. van C. prêterait le flanc à ce système.

Quoi qu'il en soit de ce détail et de quelques autres, la thèse reste solide et dans l'ensemble, par sa méthode consciencieuse, par l'étendue et la vigueur de la discussion, que parfois seulement on souhaiterait moins morcelée, elle produit sur le lecteur une impression de force et de sécurité : l'ouvrage de M. van C. marque un effort très heureux pour défendre la doctrine traditionnelle à l'aide des ressources de la critique moderne et en regard aussi de ses exigences : il mérite par là d'être donné en modèle à tous les théologiens qui se préoccupent de dégager les fondements évangéliques de nos dogmes. Pourquoi seulement faut-il que l'emploi du latin, même soigné, vienne donner une fâcheuse apparence de scolastique à un ouvrage qui n'en possède que les qualités d'ordre et de clarté?

***

Il est certain qu'en rapprochant les Évangiles Synoptiques de l'épître aux Romains par exemple ou de toute autre des grandes épitres de saint Paul, on a l'impression d'un contraste. Dès lors, faut-il voir une contradiction entre l'enseignement simple du Maître et la théologie fortement systématisée du disciple, ou bien peut-on démontrer que nous avons là, sous des formules différentes, l'expression d'une doctrine fondamentalement identique? Au nom d'une méthode « strictement historique »,

M. Maurice Goguel s'efforce de résoudre cette grave question des rapports entre le Paulinisme et l'Evangile [1].

Après avoir rappelé que saint Paul n'a pas connu Jésus personnellement, mais qu'il a été saisi de son esprit tardivement dans une conversion qui reste subite et surnaturelle, M. G. relève dans les écrits de l'Apôtre les rares souvenirs qu'on y peut trouver de la catéchèse commune sur les paroles et les actions de Jésus. La plus grande partie de l'ouvrage est consacrée à une comparaison détaillée entre les doctrines de Jésus et de saint Paul. Sur l'essence du christianisme, le péché et l'idée de Dieu, M. G. constate un accord complet, à peine modifié par la différence du point de vue; de même pour la morale. Mais saint Paul reste le créateur d'une christologie, d'une sotériologie, plus encore, d'une théorie de l'Eglise et des sacrements, autant d'idées ignorées ou peu développées par l'Evangile. En un mot, « ce qui caractérise le paulinisme et ce qui le distingue de l'enseignement de Jésus-Christ, c'est qu'il est une théologie » (p. 371) et cette théologie, d'ailleurs, était nécessaire afin « d'enfermer l'essence de l'Evangile dans des formules, pour l'empêcher de se perdre » (p. 375). Mais, au total, Paul n'a été qu'un disciple. « Si on s'efforce de saisir sous les mots la réalité vivante, on trouve en dernière analyse, dans l'Evangile de Jésus et dans la théologie de Paul, la même substance profonde » (p. 379).

On voit que les prémisses critiques de M. G. ne laissent pas que d'aboutir à une conclusion conservatrice. Mais, pour assurer à cette conclusion une valeur péremptoire, l'analyse de l'auteur paraîtra souvent trop superficielle : M. G. se contente parfois de rapprocher les textes en un ingénieux tissu plutôt qu'il n'en institue une étude sérieuse. De plus, bien des affirmations que l'auteur donne comme certaines, appelleraient de notables réserves, pour ne pas dire un formel démenti. Ainsi, Paul a-t-il jamais considéré la mort du pécheur comme un « anéantissement absolu » (p. 159 et 161)? S'il est vrai que « par sa mort, Jésus assure à plusieurs l'entrée dans le Royaume » — M. G. le reconnaît, quoiqu'il élimine sans aucune raison les paroles de la dernière Cène (p. 234-236) — est-on en droit de dire que, le premier, Paul a rattaché à la mort du Christ une signification rédemptrice (p. 272)? et que cette idée, malgré le témoignage direct de l'Apôtre [*I Cor.*, xv, 3], fut « tout à fait étrangère à la première prédication chrétienne » (p. 26)? Notons aussi que la méthode historique, qui inspire à M. G. des jugements aussi libres, n'est pas cependant parvenue à le dépouiller entièrement des vieux préjugés héréditaires du Protestantisme : c'est ainsi qu'il assure ne pas trouver dans l'Evangile ni dans saint Paul la notion catholique du mérite (p. 171 et 287), tandis qu'il y discerne évidemment le concept de la justification par imputation ou justification forensique (p. 311-2 et 316). Mais si ces défauts diminuent beaucoup la valeur scientifique de l'œuvre de M. G., ils laissent à son livre, d'ailleurs composé avec méthode et écrit avec facilité, les qualités d'une agréable vulgarisation, plus capable en somme de poser les questions que de les résoudre.

* * *

Il faut savoir grandement gré à Mgr Le Camus [2] d'avoir eu assez de vaillance, assez d'enthousiasme exégétique pour se mettre au-dessus des préoc-

1. Maurice Goguel, *l'Apôtre Paul et Jésus-Christ* (Paris, Fischbacher, 1904).
2. Mgr Le Camus, *l'Œuvre des Apôtres*, 3 vol. in-12. (Paris, Oudin, 1905).

cupations et des tristesses présentes et publier un ouvrage aussi vaste que l'*Œuvre des apôtres*. En trois volumes, c'est l'histoire des *Origines du christianisme* depuis la Pentecôte jusqu'à l'arrivée à Rome de saint Paul prisonnier.

Le tome premier raconte la *Fondation de l'Église chrétienne*. Il parait en seconde édition : la chronologie y a été légèrement modifiée et ramenée au système qui place en 33, au lieu de 36, la conversion de l'Apôtre. La préface renferme des confidences. L'éminent auteur, dans l'un de ses voyages en Orient, séjourna à Antioche : il y fut saisi par la mélancolie de ces ruines où aucun monument ne rappelle les gloires chrétiennes de la vieille cité. Ce monument, il a rêvé, puis entrepris de l'édifier. C'est son livre. Pareil besoin d'effusion se fera jour à maints endroits au cours de l'ouvrage. Toutefois l'émotion communicative ne cédera jamais ses droits à la froide critique. Aussi plus d'un lecteur trouvera-t-il un charme à se laisser accompagner par un guide aussi disert.

Jérusalem : à l'abri du temple, à l'ombre du judaïsme nait la communauté chrétienne, craintive d'abord et se cachant. La descente du Saint-Esprit lui donne l'éclat qu'elle eût redouté si elle y avait pu songer : les prosélytes du monde entier s'extasient devant ces Galiléens dont ils entendent le langage. Ce don des langues, l'auteur l'assimile à la « glossolalie » des épitres. Viennent les premières persécutions ; un personnage nouveau surgit au premier plan ; il n'en sortira plus ; c'est Saul de Tarse. Avec quelle sollicitude attentive est décrite cette entrée en scène ! Rien de ce qui touche au fervent et fougueux disciple de Gamaliel n'a été oublié ; l'auteur parle d'une âme qu'il goûte et comprend. Avec saint Paul, il faudra bien courir le monde : saint Pierre ira, à contre cœur, jusqu'à Césarée ; Paul, lui, revenant d'Arabie, vient s'installer dans Antioche.

Elle était un véritable carrefour ; « par de belles routes, du nord, du midi et surtout des bords de l'Euphrate, les caravanes y arrivaient nombreuses et richement chargées » ; elle était comme un vaste entrepôt. Naturellement, il s'y trouvait beaucoup de Juifs. De tout cela, l'Apôtre devait tirer un excellent parti. Et, tandis que la communauté chrétienne de Jérusalem ne pouvait se résoudre à quitter les parvis du temple, qu'elle se claquemurait apeurée par le meurtre de Jacques, frère de Jean, et par l'emprisonnement de Pierre, qu'elle voyait les Douze réduits à se disperser loin d'elle et, par là, son prestige décliner, — à Antioche, autour de Paul et de Barnabé, une église cosmopolite « parlant grec, syriaque et latin », retenait assez l'attention, méchante ou bienveillante, il n'importe, pour attirer à ses adeptes l'épithète de « chrétiens ». C'est sur les considérations éloquentes, inspirées à l'auteur par ce nom nouveau, que se termine le premier volume.

Les deux suivants relatent la *Diffusion de l'Église chrétienne* ; après l'*affranchissement*, la *conquête*. En compagnie de saint Paul et de son consciencieux interprète qu'est Mgr Le Camus, nous voguons vers Chypre, puis, de là, vers le golfe de Pamphylie ; nous traversons Antioche de Pisidie, Icône, Lystres, Derbé. La semence chrétienne est jetée ; mais, décidément, les âmes juives ne lui sont pas le terrain le plus favorable. On le vit bien par la querelle des « Judaïsants » ; elle faillit arrêter court le bel élan de saint Paul. Les « chrétiens » triomphèrent. Alors Paul, n'écoutant plus que son inspiration, entreprend un nouveau voyage apostolique. Il parcourt la Cilicie, — la Galatie inférieure où il s'adjoint Timothée, « l'auxiliaire le plus fidèle et le plus aimé », ce fils de païen,

juif en sa chair et chrétien d'esprit. — la Galatie septentrionale peuplée de Gaulois « arrachés des bords de la Garonne » et « demeurés enthousiastes, généreux, francs, loyaux, s'attachant aisément à leurs bienfaiteurs, mais irréfléchis, téméraires, indisciplinés, adonnés à la boisson, violents, mobiles, vaniteux, et, avec tout cela, par tempérament, très religieux », — la Phrygie, puis la Macédoine et la Grèce, d'où il regagne Antioche. Durant ce voyage apparaît une nouvelle méthode de l'Apôtre pour affermir sinon pour répandre la foi chrétienne, l'épître. Dans l'ouvrage de Mgr Le Camus, l'épître est située dans le milieu, dans les circonstances qui l'ont vu ou fait naître; les notes exégétiques deviennent plus nombreuses: le commentaire accompagne le texte et ne s'y mêle point en forme de glose. Aussi est-ce la partie la plus utile du livre. Sans doute la description pittoresque des sites n'est ni sans charme, ni sans profit pour le lecteur; mais à qui n'a pas vu, elle apporte peut-être moins d'éléments d'intelligence du texte qu'elle ne fait surgir de regrets pour tant de choses disparues ou de désirs d'en contempler les restes.

Le troisième voyage de saint Paul occupe les deux tiers du troisième volume : c'est l'époque des grandes épitres, les deux aux Corinthiens, celle aux Romains; l'époque aussi des tristesses sinon des déceptions apostoliques pour Paul : les vivacités, l'objet des reproches, les retours affectueux consignés dans les lettres aux Grecs, l'émeute d'Éphèse, le voyage à Jérusalem assombri par les pressentiments et les adieux, nous laissent entrevoir ses souffrances. Mais la lutte contre les Juifs à Jérusalem, puis contre les éléments déchaînés dans cette longue et périlleuse traversée de Sidon à Myre et de Myre à Pouzzoles, stimule l'énergie de l'Apôtre. Après avoir narré ces péripéties, l'auteur suspend son récit à l'arrivée de saint Paul à Rome et nous laisse sur les « participes » de la finale des Actes où il note « quelque chose d'indéfini et qui semble appeler une suite. » C'en est une aussi qu'il promet. Espérons qu'elle n'aura pas le sort de l'autre.

Prudente et pourtant informée, critique et pourtant oratoire, descriptive et pourtant précise, l'exégèse du savant évêque se retrouve ici telle qu'elle s'est manifestée dans sa *Vie de N. S. Jésus-Christ*. Si elle était parfois un peu plus sobre, on aimerait à la donner comme type de l'exégèse de vulgarisation scientifique, à égale distance entre une utilisation pure et simple des données bibliques sans examen critique préalable, et l'étude approfondie du détail conforme aux méthodes modernes, mais trop spéciale et trop austère pour gagner les sympathies d'un profane. Aussi est-on fondé à croire que les vœux si éminemment apostoliques de l'auteur seront exaucés. Son livre portera aux âmes droites et ouvertes l'écho d'une autre âme, qui n'est insensible ni aux nuances de la critique, ni à la poésie des vieux sites de nos saints Livres, ni à la cadence oratoire, ni au désir de réveiller la foi vigoureuse des premiers âges.

*
* *

Au milieu de l'imbroglio des controverses bibliques, nous avons cru, ici, que notre devoir était l'expectative confiante. Cette attitude nous était inspirée par celle des Évêques protecteurs de notre Institut, qui, en 1902, avaient salué publiquement avec grande joie l'institution par Léon XIII de la Commission biblique (Voyez *Bulletin*, 1902, p. LXVIII). Nous y avions été confirmés par la lettre que, le 21 avril 1904, le pape Pie X écrivait à

Mgr l'Archevêque de Toulouse, dans laquelle, après nous avoir loués plus que nous ne méritions, le Souverain Pontife rappelait ce qu'il avait fait « *ut artis criticae usus sit in sacra doctrina legitimus* » (*Bulletin*, 1904, p. 227). Plus récemment, dans un article paru dans le *Correspondant* (10 juillet 1905), publié depuis en brochure : *La question biblique dans l'Anglicanisme* (Paris, Bloud), l'un de nous s'attachait à définir ce qu'était cet « *artis criticae usus legitimus* », en s'inspirant d'un mot particulièrement remarquable prononcé par Pie X dans la lettre relative au centenaire de saint Grégoire (1904). Cette attitude, par nous adoptée, comme la plus loyale, croit recevoir un encouragement précieux dans la lettre que Pie X vient d'adresser à Mgr l'Évêque de la Rochelle, à l'occasion de son livre *l'Œuvre des apôtres*, et dont nous détachons les lignes suivantes :

« Ce qui, chez vous, demeure aussi très spécialement digne d'éloge, c'est que, dans votre manière d'exposer les textes sacrés, vous vous êtes appliqué à suivre, par respect de la vérité et pour l'honneur de la doctrine catholique, la voie dont, sous la direction de l'Église, il ne faut jamais s'écarter. Tout comme, en effet, on doit condamner la témérité de ceux qui, se préoccupant beaucoup plus de suivre le goût de la nouveauté que l'enseignement de l'Église, n'hésitent pas à recourir à des procédés critiques d'une liberté excessive, il convient de désapprouver l'attitude de ceux qui n'osent, en aucune façon, rompre avec l'exégèse scripturaire ayant eu cours jusqu'à présent, alors même que, la foi demeurant d'ailleurs sauve, le sage progrès des études les y invite impérieusement. C'est entre ces deux extrêmes que, fort heureusement, vous marquez votre route. Par l'exemple que vous donnez, vous prouvez qu'il n'y a rien à craindre, pour nos Saints Livres, de la vraie marche en avant réalisée par la science critique et que même il peut y avoir tout avantage pour ces Livres à recourir aux lumières apportées par cette science. Et, de fait, il en est ainsi toutes les fois qu'on sait l'utiliser avec prudence et sage discernement, comme nous constatons que vous l'avez fait vous-même. »

Des paroles, comme celles que nous venons de citer, impliquent un jugement sur les trois tendances qui sont actuellement aux prises, la tendance loisyste, la tendance progressiste et la tendance stationnaire. La réprobation de la première ne faisait pas question; mais le conflit des deux autres, surtout depuis l'intervention si animée de quelques va-t-en-guerre, pouvait passer pour aggravé. On vient de voir comment la sagesse du Saint-Siège met toutes choses au point.

*
* *

L'intérêt du livre de M. Grabmann[1] ne lui vient pas seulement du sujet choisi, ni même de la manière dont il l'a délimité, — laissant délibérément de côté le gouvernement extérieur de l'Église, pour s'attacher uniquement à la vie intérieure, aux liens mystérieux qui rattachent l'Eglise à l'Esprit-Saint et au Christ; — il lui vient surtout de la manière dont l'auteur l'a traité.

La doctrine de saint Thomas sur l'Église n'est, on le sait, nulle part en-

1. *Die Lehre des heiligen Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Ihre Stellung im thomistischen System und in der Geschichte der mittelalterlichen Theologie*. Ratisbonne, G. J. Manz, 1903, in-8°, XII-315 pages.

visagée pour elle-même *ex professo* dans l'œuvre du saint docteur, et le milieu intellectuel dans lequel celui-ci a vécu, explique assez cette particularité de son œuvre. Il y a donc une certaine difficulté à relier les fragments épars de cette doctrine, en une synthèse, qui ne soit pas artificielle et ne trahisse pas l'inspiration générale de l'œuvre de saint Thomas.

M. GRABMANN a heureusement surmonté cet obstacle, en rattachant les divers chapitres de son étude au concept le plus général de l'Église, tel que l'a envisagée saint Thomas. « L'Église, dans la conception de saint Thomas, est un objet concret, réel, vivant et vivifiant. C'est dans l'Église que l'homme, que l'humanité vivent de la vie la plus intense. L'idée de la vie et d'une vie d'un ordre plus élevé pénètre et dirige la pensée de saint Thomas d'Aquin, dans la détermination générale de l'essence et de l'être de l'Église. Le docteur angélique se tient ici encore en contact avec les Pères, spécialement avec saint Augustin et saint Paul, dont le concept ecclésiastique de l'*ecclesia corpus Christi* est dominé par la vue générale d'énergie vitale surnaturelle. L'Église est un organisme plein de vie ; c'est une continuation et une pénétration de la vie de Jésus-Christ chez les hommes de tous les temps et de tous les lieux » (p. 71).

A cette conception générale se rattachent les différents aspects, apologétique, historique, dogmatico-mystique, juridique et éthique, que revêt, dans l'œuvre de saint Thomas, la doctrine de l'Église. Et c'est l'existence de ce lien fondamental qui unit ainsi en les expliquant toutes les parties de la doctrine, et qui assure à la doctrine de saint Thomas sur l'Église une valeur durable, encore toute actuelle.

Après avoir mis en lumière cette unité, M. GRABMANN n'a pas de peine à établir combien sont superficiels la plupart des jugements portés sur la doctrine de saint Thomas par les historiens protestants du dogme les plus récents. M. Harnack, par ex., considère la synthèse, opérée par saint Thomas, entre le concept d'Église spirituelle et celui de hiérarchie ecclésiastique, comme tout extérieure, mécanique, dangereuse dans ses conséquences, parce qu'elle serait en contradiction avec les exigences du catholicisme même, et porterait en elle le germe de l'hérésie et de la fausse mystique. Contrairement à de telles vues, l'exposé fait par M. GRABMANN de la doctrine incriminée, justifie pleinement le jugement de l'auteur, d'après lequel « le concept d'Église spirituelle se trouve dans une connexion organique et intime avec celui d'Église hiérarchique » (p. 107).

C'est encore la même vue générale qui éclaire tous les chapitres où M. GRABMANN, d'après la doctrine de saint Thomas, étudie successivement l'Esprit-Saint comme « principe de l'être » de l'Église, le Christ comme « principe d'existence » de l'Église, la sainte Eucharistie comme « fondement de la subsistance » de l'Église.

Mais l'auteur ne s'est pas contenté de la tâche relativement facile, d'exposer intégralement la pensée du docteur angélique sur l'Eglise. Il est de ceux qui estiment que saint Thomas ne saurait entièrement s'expliquer par saint Thomas lui-même, et qu'il est de toute nécessité pour saisir la valeur totale d'une doctrine et sa pleine signification de la situer historiquement, dans le mouvement général de la pensée théologique. Aussi bien — et c'est la partie la plus neuve et non la moins intéressante de son œuvre, — a-t-il consacré tout un chapitre, le premier du livre, à montrer la place que la doctrine de saint Thomas à laquelle son étude est consacrée occupe dans l'histoire de la théologie médiévale. — Au reste, la préoccupation historique n'est absente d'aucun chapitre de l'ouvrage, et il

est aisé de constater, sous la direction de M. G., ce que saint Thomas doit à ses devanciers, et en quoi il a fait œuvre originale. Il est également aisé de saisir l'influence exercée par le grand docteur sur tous les théologiens postérieurs, qui se rattachent plus ou moins directement à son école. — La documentation de M. G. est très abondante, et on lui sait gré de tous les textes anciens qu'il a su grouper par ses patientes recherches. Parfois on serait tenté de trouver la documentation un peu trop riche quand il s'agit de la littérature théologique contemporaine. Tels paragraphes gagneraient peut-être à être allégés de citations empruntées à des ouvrages classiques ou à des articles de revues qui rappellent de près ou de loin la doctrine de saint Thomas. Toutefois l'exposé reste toujours clair, méthodique et intéressant.

Dans son ensemble, l'étude de M. G. est un effort très heureux pour vivifier l'exposé systématique de la doctrine par l'étude historique de la place qu'elle tient dans le développement théologique, et, selon le vœu de son auteur, exprimé dans l'avant-propos, elle aboutit à une appréciation vraiment objective sur « la scolastique et la doctrine scolastique ».

***

On sait avec quelle louable ardeur M. l'abbé LARGENT s'est attaché à la publication des œuvres inédites de l'abbé de Broglie; voici que, poursuivant la pieuse mission qu'il s'est donnée, il vient de faire connaître au public cinq des leçons professées à l'Institut catholique de Paris, durant l'année scolaire 1889-1890, et réunies sous le nom de *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu* (Paris, Bloud, 1905). Déjà l'année précédente, l'abbé de Broglie avait quitté le terrain historique sur lequel il s'était longtemps arrêté, au cours de son exposition apologétique, pour aborder les études métaphysiques; et, entreprenant la démonstration de l'existence de Dieu, il l'avait d'abord appuyée sur les faits du monde visible. Les conférences de 1889-1890 présentent la même démonstration, mais tirée de la considération des faits de conscience. Dans ces leçons, le lecteur retrouvera ces qualités si précieuses de clarté puissante et un peu sévère qui caractérise la manière de l'abbé de Broglie; en lui l'apologiste a gardé quelque chose des procédés d'exposition du mathématicien. La pensée se présente simple et forte; cette clarté et cette franchise d'exposition qui va droit au but, sans détours déconcertants, surprennent agréablement ceux qui sont habitués à la dialectique subtile, un peu fuyante, de la philosophie contemporaine. De plus, ces pages peuvent servir à éclairer la méthode apologétique de l'abbé de Broglie; elles insinuent au passage que l'auteur se rendait bien compte que, par ses études historiques, il n'était arrivé qu'à établir la transcendance *relative* du christianisme; et c'est aux notions philosophiques et théologiques qu'il entend demander la preuve « de la vérité absolue et du caractère strictement surnaturel de la religion chrétienne » (p. 3). S'il insiste dans ces leçons sur les preuves que l'on peut tirer, en faveur de l'existence de Dieu, de l'analyse du moi, c'est qu'il se rend compte que la plupart de nos contemporains ayant tous plus ou moins reçu une éducation cartésienne, il faut prendre pour point de départ la théorie de Descartes, sauf à la modifier (p. 17). Au reste, il reconnaît très justement que l'argument tiré du monde visible reste toujours l'argument populaire; mais les preuves internes sont plus vi

vantes et nous font arriver plus vite à la connaissance des attributs moraux de Dieu. Ces leçons de l'abbé de Broglie se rattachent ainsi directement par l'inspiration à la *Connaissance de Dieu et de soi-même* de Bossuet.

***

En *Dix leçons sur le martyre* (Paris, Lecoffre, 1906), M. Paul ALLARD étudie les causes des persécutions et la question du nombre des martyrs, les diverses conditions sociales des martyrs, leurs épreuves morales, leurs procès, leurs supplices, le témoignage des martyrs et la valeur de ce témoignage, enfin les honneurs rendus aux martyrs.. Ce programme ne serait peut-être pas très nouveau, si M. ALLARD n'avait consacré les cent premières pages de son livre à étudier, après M. Harnack et aussi M. Burkitt, l'expansion du christianisme dans l'empire romain et hors de l'empire romain, et, après M. Callewaert notamment, la législation persécutrice. M. ALLARD se retrouve là avec ses habituelles qualités de soin, de probité et de style. La préface de ces *Dix leçons* a été demandée par l'auteur à Mgr Péchenard.

***

M. Angelo MERCATI publie une traduction du livre allemand du regretté P. DENIFLE, *Lutero e Luteranismo nel loro primo sviluppo* (Rome, Desclée, 1905). La traduction est faite sur la seconde édition allemande. Notre admiration pour l'œuvre énorme de DENIFLE ne va pas sans quelques réserves, qui ont été exprimées ici même, on s'en souvient, par M. Saltet (*Bulletin*, 1904, p. 358-371). Plus d'un lecteur sera tenté de trouver que la préface italienne de M. MERCATI, à cet égard, est d'un enthousiasme excessif : la *furia* n'est pas, quoi qu'on dise, un article exclusivement français! La traduction rendra des services, cependant.

La collection « Science et religion » s'est enrichie, ces derniers mois, de plusieurs numéros excellents. Signalons : — L. BRÉHIER, *Les églises byzantines;* — Id., *Les églises romanes;* — Id., *Les églises gothiques;* — Id., *Les basiliques chrétiennes;* quatre précis d'archéologie, auxquels nous souhaitons une large diffusion. — V. GIRAUD, *Pascal, opuscules choisis*, quelques-unes des pages les plus belles de Pascal, présentées par un pascalisant émérite. — E. THOUVEREZ, *Stuart Mill*, biographie, philosophie spéculative, philosophie sociale. — G. FONSEGRIVE, *Catholicisme et libre pensée*, avec des assertions discutables. — A. LEROY-BEAULIEU, *Christianisme et démocratie, christianisme et socialisme.* — G. KURTH, *Qu'est-ce que le moyen âge?* très remarquable. — L. LAGUIER, *La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles*, vues modérées et judicieuses. — L. de GRANDMAISON, *Le lotus bleu*, instructif sur la renaissance actuelle de la théosophie, car elle renaît! — La collection est en grand progrès.

LA RÉDACTION.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

DE R. EUCKEN [1]

Rudolf Eucken est né à Aurich, dans le Hanovre, le 5 janvier 1846. De 1863 à 1867 il étudia la philosophie, en même temps que la philologie et l'histoire, aux universités de Berlin et de Gœttingue. Devenu professeur de collège en 1867, il accepta en 1871 la nomination de professeur ordinaire à Bâle. En 1874 il alla dans la même qualité à Iéna. A cette université d'Iéna où Ernest Haeckel, le doyen de la faculté de philosophie, annonce l'évangile du naturalisme, Eucken représente brillamment l'idéalisme.

Son système n'est pas né d'un coup: il parvint à sa maturité par un long travail de pensée. Ses premiers écrits furent *Die Methode der aristotelischen Forschung 1872: Die Grundbegriffe der Gegenwart, historisch*

1. R. Eucken a provoqué une littérature philosophique. Le pasteur protestant de Fermersleben près Magdebourg, Dr Otto Siebert, traite de lui dans *Geschichte der neueren deutschen Philosophie seit Hegel* (Goettingue, 1898, 2e éd. 1905), puis dans *Rudolf Euckens Welt-und Lebensanschauung* (Langensalza, 1904), où il cite (p. VI ss.) de nombreux articles par lesquels il a contribué à répandre les idées d'Eucken; il faut encore y ajouter *Rudolf Euckens Fundamentierung der Religion* dans la *Neue Kirchliche Zeitschrift* 1904, pp. 77-84. — Richard Falckenberg, professeur de philosophie à Erlangen, a écrit *Rudolf Euckens Kampf gegen den Naturalismus*, tiré à part de la *Festschrift der Universität Erlangen zur Feier des* 80. *Geburtstages des Prinzregenten von Bayern* (Erlangen et Leipzig, 1901); cf. aussi sa *Geschichte der neueren Philosophie* (Leipzig, 1905), 5e éd., pp. 535-557, 567. — Le même sujet est traité par August Messer, professeur extraordinaire de philosophie à Giessen : *Rudolf Eucken als Vorkämpfer des Idealismus gegen den Naturalismus* (*Deutsche Monatsschrift*, janvier 1904, pp. 556-570). — Le lic. Dr S. Kalweit, directeur du séminaire protestant de Naumburg, en Silésie, a écrit *Euckens Religions der Philosophie* (*Archiv. für Religionswissenschaft* 1902, pp. 350-368); sa thèse de licence, présentée devant la faculté de théologie d'Iéna, *Begründung der Religion* (Iena 1902), est conçue dans la manière d'Eucken. — Hans Pöhlmann a publié *Rudolf Euckens Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen* (Berlin, 1903). — Otto Trube a écrit la thèse : *Rudolf Euckens Stellung zum religiösen Problem* (Erlangen, 1904). — A cette liste ajoutons de nombreux articles, par ex., H. Siebeck, professeur de philosophie à Giessen : *Religion und Entwicklung mit Bezugnahme auf Eucken, Wahrheitsgehalt der Religion* (dans la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1904, vol. 123, pp. 62-74, 151-162). — Dr Sawicki, professeur à Pelplin, *Rudolf Eucken und sein Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (dans la *Wissenschaftl. Beilage zur Germania*, 29 juin 1905). — Dr J. Margreth, privatdozent à Munster, *Weiterentwicklung der Religion*, 7. *Religion und Wissenschaft* (*Ibid.*, 13 juillet 1905). M. Scheler, *Kultur und Religion* (dans la *Beilage zur Allgemeinen Zeitung* 1903, n° 30, pp. 233-236). — Dr E. Troeltsch, professeur de théologie à Heidelberg, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (Tubingen und Leipzig, 1902). — Erich Förster, *Das Christentum der Zeitgenossen* (*Zeitschr. f. Theologie und Kirche* 1899, fasc. 1, 2e tirage, Tubingen und Leipzig 1902, pp. 22-28). — Dr J. Baumann, professeur de philosophie à Gœttingue, *Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte* (*dargestellt und beurteilt* Gotha, 1903, pp. 79-98). — Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 4e, 1902, pp. 251-255. — Voir aussi Trube, p. 11-12.

und kritisch entwickelt 1878, dont la troisième édition parut remaniée en 1904 sous le titre *Geistige Strömungen der Gegenwart: Geschichte der philosophischen Terminologie, im Umriss dargestellt 1879*. Un système personnel se prépare dans les *Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit 1885* et dans le travail qu'introduisent ces prolégomènes : *Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und Tat der Menschheit 1888*. Puis vint le travail qui de tous les travaux d'Eucken a été le plus répandu et d'une diffusion toujours croissante : *Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems von Plato bis zur Gegenwart* : les six éditions parurent en 1890, 1897, 1899, 1902, 1904, 1905.

Nous voyons ici quels maîtres de la pensée influencèrent le développement philosophique d'Eucken; il a surtout tenu compte de Platon, de Plotin, de saint Augustin, de Spinoza et de Kant. Déjà auparavant, en 1886, avaient paru les *Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie, vornehmlich der deutschen*. Vinrent ensuite les œuvres dans lesquelles s'exprime complètement le système idéaliste d'Eucken : *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt; neue Grundlegung einer Weltanschauung 1896* et *Der Wahrheitsgehalt der Religion 1901*. Il y aurait enfin à ajouter *Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung 1904*, ainsi que de nombreux articles et écrits de moindre étendue.

Dans les pages suivantes nous voudrions essayer, d'après le livre *Der Wahrheitsgehalt der Religion*[1], d'esquisser le monde d'idées propre à Eucken, en particulier ses opinions philosophico-religieuses.

***

Eucken commence par une critique incisive des voies par lesquelles on est jusqu'ici arrivé à la religion. Tous les grands domaines du savoir, les sciences naturelles, l'histoire et la philosophie se coalisent dans une nouvelle conception de la réalité, et par là aussi dans une puissante attaque contre la religion. D'autre part on ne peut nier un réveil intense de la religion dans la culture moderne. De là résulte *la religion en tant que problème* : il faut que la religion ébranlée dans ses fondements soit réédifiée de nouveau.

Eucken procède à la pose des fondements de ce nouvel édifice d'après la méthode propre à sa philosophie. C'est la *méthode* dite *noologique* dans laquelle réside spécifiquement le noyau de la philosophie d'Eucken. Cette méthode évite les côtés faibles du traitement cosmologique et psychologique; ce n'est ni le monde ni l'intériorité de l'âme envisagée soit dans son sentiment soit dans sa volonté, qui pourra servir de base solide à la religion. Le concept, qui forme son point de départ, est le νοῦς, l'*esprit* élevé au-dessus du monde et de l'âme. « Le premier et le dernier mot d'Eucken est le sujet et son intériorité. L'homme doit se replier dans sa propre intériorité, dans les profondeurs de sa personnalité spirituelle et morale, afin

1. En rédigeant ce travail, nous nous sommes basé sur la première édition qui alors existait seule. Entre temps (en septembre 1905) a paru la deuxième édition; en général, elle représente le même système que la première, mais contient dans les détails de nombreuses modifications de rédaction et de fond, telles qu'elles répondent à la manière personnelle de la philosophie vécue d'Eucken. Pendant la correction des épreuves, nous avons, autant que possible, adapté les citations à la deuxième édition; là où la rédaction de la première édition était maintenue, nous l'avons noté expressément.

de conquérir, en partant de ce centre, une image satisfaisante de la vie et du monde[1] ». « Expliquer d'une façon noologique, dit Eucken lui-même[2], c'est coordonner une activité intellectuelle particulière à l'ensemble de la vie de l'esprit, c'est en dégager son rôle et sa tâche, c'est l'illuminer par cette coordination au tout et aussi l'élever dans sa propre puissance ». C'est dans la méthode noologique que se vivifie pleinement « le principe fondamental de l'idéalisme, à savoir que les contenus intellectuels possèdent une indépendance et une valeur propre en face de l'homme, qu'ils l'élèvent vers eux avec une force supérieure, qu'ils ne sont pas seulement des moyens en vue de son bien humain[3] ». Tandis que l'ancien procédé spéculatif et métaphysique « cherchait à rendre les phénomènes intelligibles à l'aide de concepts mondiaux déduits d'une théorie dépourvue de base et n'avait par conséquent qu'un résultat théorique, la méthode noologique arrive à l'intelligence du particulier en l'établissant sur le tout du processus vital; le principe d'explication n'est pas pris du dehors, mais il est intérieurement présent ou du moins peut être amené à une présence intérieure, et en dernière instance, malgré tout rôle d'intermédiaire joué par la liberté, il est un fait et une expérience. De là résulte non seulement un degré supérieur de certitude, mais de plus, en vertu de la liaison avec le tout, le particulier arrive nécessairement à être vivifié et approfondi intérieurement et à être déterminé avec une plus grande précision. Ainsi la démonstration de la religion devra être en premier lieu non pas du genre spéculatif, mais noologique[4] ». Ni une direction particulière de la vie de l'âme, ni des puissances particulières de l'âme, mais le tout du processus de la vie humaine doit servir de point de départ dans la recherche de la religion.

Cette méthode, dont nous avons cherché à rendre autant que possible les pensées fondamentales avec les paroles de son auteur, nous la comprendrons peut-être mieux dans son application que par des descriptions et des périphrases. Eucken part du dualisme dans l'homme, nature et esprit, dualisme qui s'étend jusque dans la vie de l'âme et s'y accentue ici jusqu'à la contradiction formelle. La vie intellectuelle apparait limitée et liée, au lieu d'exercer la domination qui lui revient. Eucken décrit en paroles éloquentes « la faiblesse des forces motrices intellectuelles, l'impuissance intellectuelle de l'homme, l'obscurité de la vie de l'esprit humain ». Comment surmonter cette antinomie entre la nature et l'esprit, qui nuit à la morale et à la vérité, à ce qu'il y a de plus noble dans l'homme? *Comment conquérir une vie de l'esprit qui soit autonome et victorieuse de la nature?* C'est de cette question — beaucoup d'autres philosophes se la sont également posée — que part la philosophie d'Eucken; la réponse une fois trouvée, son système, très simple au fond quoique passablement compliqué dans son développement, se tiendra. Eucken écarte l'explication historico-sociale; il ne voit en elle qu'un résumé des difficultés, une accentuation du problème; cet essai est donc vain et ici commence la solution du problème telle qu'elle est spécifiquement propre à Eucken. Il sent « le dilemme si pénible, si insupportable » et ne trouve qu'une seule « issue »[5]. Personne

1. Baumann, *Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte*, p. 82.
2. *Wahrheitsgehalt der Religion*, p. 128.
3. *Loc. cit.*, p. 128 s.
4. *Loc. cit.*, p. 130 s.
5. *Loc. cit.*, p. 91. (1re édit.).

ne saurait mieux nous renseigner sur cette « issue » que celui qui l'a trouvée. Écoutons donc ses développements un peu longs, il est vrai.

« En réalité tout exposé antérieur repose sur une hypothèse qui ne s'impose pas aussi naturellement qu'elle le prétend. L'homme y apparaît comme une existence spéciale en face du grand Tout, en face d'un monde existant en dehors de lui ; du dehors il doit recevoir, vers le dehors il doit agir ; la vie est un va-et-vient, un chassé-croisé de l'un à l'autre. Que si alors la vie de l'esprit formule la tâche d'unir intérieurement l'un à l'autre, de s'approprier le monde étranger, de saisir l'infini en un point, l'absurdité de la prétention est évidente, il naît une antinomie contre l'insolubilité de laquelle tout travail échoue. *C'est donc cette relation fondamentale de l'homme avec la réalité qui provoque l'interrogation et la critique.* Que cette scission domine autant qu'on voudra la première impression, ne serait-il pas possible, au moins dans une certaine direction et dans une certaine étendue, que notre vie s'affranchit de l'opposition *en formant du dedans des points d'attache* qu'elle élargirait en sphères toujours plus grandes et finalement vers le Tout d'un monde ? Ne serait-il pas possible que l'homme par le fait de sa nature, eût part à une vie générale et qu'il cherchât non pas un monde étranger mais sa propre essence, son vrai moi-même dans le mouvement vers l'infini ?... Alors l'opposition entre le sujet et l'objet, entre la subjectivité et l'objectivité pourrait être reçue dans le processus de la vie et peut-être surmontée par lui, etc. »[1].

Il s'agit donc de constater l'existence de cette nouvelle réalité, de ce nouveau monde. « Un monde ne peut pas surgir dans l'âme de l'homme sans que la vie ne s'affranchisse de la petitesse du moi »[2]. Pareil affranchissement se manifeste dans les actions morales qui selon la conviction humaine universelle ne servent plus à l'instinct naturel de la conservation, mais à d'autres fins supérieures. Ici a donc réellement lieu une élévation de l'esprit au-dessus de la nature. Comment s'est-elle produite ? Par un acte spécial, *par une action autonome* éclose de l'intérieur de l'homme. Par elle commence « l'affranchissement du petit moi » : l'homme est élevé au-dessus des limites de la nature et commence une vie de l'esprit. « Car un devoir que nous contribuons nous-mêmes à motiver, doit renfermer un vouloir, même si ce vouloir se trouve peut-être dans un recul lointain ; il ne peut pas seulement agir dans le sens d'une contrainte et d'une limitation, il faut qu'il aboutisse aussi à l'affranchissement et à l'expansion de la vie. Si la morale découle de notre propre essence, il faut qu'elle soit plus qu'une simple loi. Car ce concept contient principalement la relation à quelque chose de non-terminé qui reste encore à conquérir, qui offre peut-être de la résistance ; il lui faut donc comme contrepied un vouloir et une vie qui repose en soi-même et qui ait en soi-même un accomplissement et une valeur ; la loi, par elle-même rigide et statutaire ne trouve que dans ce fond vivant une vivification et une puissance[3]. »

Il serait intéressant de suivre Eucken lorsque de ce point de départ il construit la vie intellectuelle sur les degrés successifs du *travail*, du travail intérieur qui élève le travail extérieur ; de la *production*, par laquelle « l'objet entre complètement dans le processus de la vie, tandis que, par une nouvelle et sublimante activité, l'antinomie est entièrement sur

1. *Loc. cit.*, p. 91 s. (1re éd.), p. 85 s. (2e éd.).
2. *Loc. cit.*, p. 93 (1re éd.).
3. *Loc. cit.*, p. 95 s., (1re éd.) ; p. 90, (2e éd.).

montée[1] » (cette production a comme pendant l'*amour* dans lequel une communauté est atteinte et l'individualisme se développe jusqu'à sa force suprême) ; de l'*œuvre* : ici il ne s'agit plus de parties, mais d'un tout intérieurement présent. L'œuvre reçoit la preuve de vérité non pas du dehors, mais du dedans ; elle a cette vérité dans sa propre réussite, dans sa propre cohésion, dans l'élévation produite par elle de la vie[2]. »

Eucken explique l'« œuvre » d'après l'exemple de Kant. Il n'existe pas seulement une œuvre pour les individus, mais aussi pour des peuples et des temps entiers, et même pour l'humanité. « L'œuvre, l'accomplissement du travail, forme... une conclusion de l'effort[3] » mais pas une conclusion définitive. Car l'œuvre ne laisse pas agir toutes les forces, elle doit en supprimer quelques-unes ; elle affermit la vie et de là peut résulter un arrêt rigide, une contrainte intérieure ; finalement l'œuvre produite à l'intérieur de l'âme se détache de l'homme, assujétit l'homme et fait de lui un esclave. Ainsi l'œuvre aussi ne suffit pas encore ; il faut encore « plus d'unité, plus d'originalité, plus d'intériorité[4] ». Il faut donc que le processus de la vie non seulement puisse sortir de lui-même par l'œuvre, mais qu'il porte en lui un *soi-même*, « vers lequel il puisse retourner. Ainsi « tout devenu devient un vécu, l'affirmation, le développement d'un soi-même[5] ». Par là est reconnue l'autonomie complète du monde intellectuel. La réalité née ainsi est la réalité définitive, « celle qui seule et exclusivement mérite ce nom[6] ». L'être qui est ainsi atteint, qui approfondit et en même temps accomplit le processus de la vie en lui-même, a seul le droit au nom d' « essence[7] ». Nous avons conquis une *vie intellectuelle substantielle*. « Ainsi apparaît comme but du mouvement vers l'esprit la formation d'un être intérieur au processus de la vie, mais opposé à la simple activité, la substantialisation du processus de la vie dans une sphère supérieure à l'activité vide[8] ». L' « activité sans essence » dans les actions ordinaires de la vie civilisée dans toute son étendue n'est qu'une demi-vérité, une vie apparente. La vie intellectuelle substantielle « engendre une *idée nouvelle de la vérité*, d'une pénétration plus profonde et d'une compréhension plus large que l'idée ordinaire prise dans son sens intellectuel unilatéral. Car on ne regarde comme vrai que la vie, dans laquelle le tout du soi-même est présent, et ce qui en vertu de cette présence devient l'expression d'un être consistant ; on regarde comme non vrai toute activité qui s'en détache et veut se suffire à elle-même[9] ». « La tâche première et la plus importante sera d'établir les idées fondamentales de l'homme relatives à la réalité. Or cette tâche ne se réalise pas, comme dans l'ancienne métaphysique, par la spéculation ontologique sur les idées d'unité, de multiplicité, d'être, de devenir, de nature, d'esprit, etc., mais en dégageant le tissu réel de la

1. *Loc. cit.*, p. 104 (1re éd.).
2. *Loc. cit.*, p. 98.
3. *Loc. cit.*, p. 101.
4. *Loc. cit.*, p. 120 (1re éd.).
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Loc. cit.*, p. 123 (1re éd.).
8. *Ibid.*
9. *Loc. cit.* L'idée d'une intellectualité autonome « arrive à supprimer l'antinomie existant entre l'activité et l'être, en formant un être présent dans toute action..., par là elle supprime également l'abîme qui sépare la subjectivité de l'objectivité... La vie ordinaire de l'âme est devenue une simple façade, derrière laquelle il fallait chercher une unité et un contenu de la vie », p. 170 s. (1re éd.).

vie qui embrasse toute activité et la rend conforme à lui-même; c'est moins une enquête métaphysique que métapsychique qui est ainsi postulée [1] ».

De même que l'essence contient l'idée de vérité, elle contient aussi l'idée de *liberté*. Elle doit transposer en acte et assurer cette liberté et cette autonomie en face de la vie empirique de l'âme, aux conditions de laquelle elle est liée. L'*autonomie* ainsi obtenue *de la vie de l'âme* est, en tant qu'indépendante du temps, supérieure au cours de l'évolution historique.

Il importe encore de reproduire ici la distinction, particulière à Eucken, entre la *substance* et l'*existence* de la vie de l'âme. Par existence il entend les actes, les activités particulières, la vie empirique de l'âme; par substance la présence du tout dans le particulier, le noyau du processus de la vie, le stock intellectuel fondamental. Des hommes qui ne sont que des existences sont des hommes creux [2]. Ainsi s'est formée une sphère intellectuelle spéciale en face de l'expérience, *un nouveau monde* s'est levé. Un monde nouveau et supérieur est nécessaire pour la *religion*; mais ce ne sera pas la croyance en Dieu, comme le prouve le boudhisme ancien et authentique. La religion entre dans l'homme par la présence vivante d'un monde supérieur. La question se pose donc, s'il se forme en effet un nouveau Tout vital, une vie intellectuelle comme tout, *la religion universelle*. La religion universelle est la religion « en tout et en chaque sens », sans qu'il soit tenu compte des singularités des religions particulières. La vie religieuse consiste à « comprendre le problème religieux comme une lutte en vue de conserver la vie de l'esprit en nous autres hommes » [3].

Une vie autonome de l'esprit dans l'homme est attestée par la résistance opiniâtre contre la vie moyenne, contre la demi-vie avec son intellectualité subordonnée et en appendice. « Un désir d'une modalité supérieure et plus pure de l'être ne peut pas être supprimé; il acquiert d'autant plus de puissance que la vie impose à l'homme plus de complications et de souffrances [4]. » La forme du mouvement de notre vie dans les choses intellectuelles, la formation de la civilisation, l'histoire de l'humanité dans son noyau intellectuel dénote une vie vraiment intellectuelle. Tout cela ne s'explique en dernière ligne que par la présence, dans le processus de la

1. *Loc. cit.*, p. 140 (1re éd.).

2. De là Eucken déduit des conséquences importantes pour la théorie de la connaissance : « Là où la division en substance et en existence est reconnue, le noyau de la vie psychique ne sera pas cherché dans ce qu'on nomme les facultés de l'âme, comme dans la pensée, le sentiment, la volonté, ni dans telle ou telle d'entre elles, ni dans leur total; car celles-ci sont du domaine de l'existence et jamais elles ne peuvent produire d'elles-mêmes des contenus intellectuels, mais elles ne peuvent que les développer en fonction d'une substance vitale quelconque. Seul un pareil approfondissement de la réalité peut nous affranchir de l'intellectualisme dont aujourd'hui nous sentons tous l'insuffisance et dans lequel nous retombons toujours malgré tous les efforts ardents. Car il reste insurmontable, tant que les activités existantes sont équivalentes à toute la vie... Quand on aura reconnu que la pensée elle-même, en tant qu'elle est de nature productive et non seulement reflétante, a derrière elle une activité du tout qui sert de base et de norme, alors seulement on aura acquis une supériorité certaine sur l'intellectualisme. Alors aussi, il sera clair que, dans le mouvement de la vie, il ne s'agit pas de s'approprier une réalité donnée, mais de pénétrer jusqu'à la réalité authentique, qu'on ne lutte pas en vue d'interprétations, mais de contenus ». *Loc. cit.*, p. 132 s. — Ainsi, d'après Eucken, la réaction de l'intellectualisme, le volontarisme, est surmontée. L'intellect et la volonté sont des formes phénoménales; ils ne constituent pas le noyau de l'homme. Ce n'est pas d'eux, mais de la substance de la vie qu'on peut espérer l'éclaircissement de l'obscurité. *Loc. cit.*, p. 133, 139 s.

3. *Loc. cit.*, 164 (1re éd.).

4. *Loc. cit.*, p. 167 (1re éd.).

vie, d'une puissance élévatrice et transformante. « Le développement d'une vie intellectuelle autonome à l'intérieur du domaine humain apparaît comme une transformation si radicale et exige si impérieusement et révèle si clairement une base propre et nouvelle, un point de départ autonome de la vie, qu'il faut ici reconnaître nécessairement le commencement d'un autre ordre mondial et l'action d'une puissance supérieure à tout pouvoir humain. » « La vie intellectuelle autonome, reconnue en même temps comme supérieure au monde et comme active dans le monde, grandit par là jusqu'à la *divinité*[1] ». Qu'est-ce que la divinité? « Ainsi une seule idée embrasse finalement toute diversité : l'idée d'une vie intellectuelle absolue, à la fois supérieure au monde et active dans le monde. C'est le seul sens que l'idée de la divinité peut avoir pour la religion d'espèce universelle[2] ».

Eucken a bien conscience qu'une pareille idée de Dieu se *rapproche du panthéisme*, mais il pense que son système est complètement à couvert contre ce reproche, et cela à cause de l'idée du sur-monde, de la supériorité au monde, tandis que le panthéisme se résout dans la vie du monde et n'accorde à la vie intellectuelle qu'un caractère naturel. Dans une description d'une réelle beauté poétique, Eucken peint un tableau de cette religion universelle avec sa tendance vers l'infini, son désir de liberté, d'éternité, son mouvement vers l'unité, l'intériorité et la morale, son désir de grandeur. « Sans religion il n'y a ni sincérité pour la vie intellectuelle, ni grandeur intérieure pour l'homme[3] ».

La vie intellectuelle, si elle est réellement vraie, doit être la puissance mondiale dominant tout; mais de fait elle rencontre de la résistance ouverte, de graves empêchements, de la résistance de la part de la civilisation, de la part de la nature, dans la propre vie intellectuelle. De même qu'Eucken avait, au début, décrit poétiquement la résistance opposée au mode traditionnel de la religion, il sait maintenant nous retracer les diverses et douloureuses résistances opposées à l'intellectualité intérieure, à la vie intellectuelle substantielle. « Nous nous trouvons toujours sous la puissance du dilemme douloureux, à savoir que pour la négation il y a trop de raison, que pour l'affirmation il y en a trop peu. *Si Deus, unde malum; si non Deus, unde bonum*[4]? » D'où viendra le salut? Uniquement d'une réalité de fait ultérieure, d'une orientation vers la « *religion caractéristique* ». Il faut arriver « à une réalisation ultérieure de raison supérieure au monde ». La foi à une pareille raison nous la trouvons dans *les religions* dites *historiques ou positives*, qui toutes promettaient à la vie intellectuelle humaine, non pas un développement heureux dans la sphère humaine, mais une transformation ultérieure et une élévation essentielles; « de fait, elles ont manifesté un *caractère décisif* en face du reste de la vie »[5]. Cette orientation vers la religion caractéristique apparaît comme une suppression des empêchements, comme une solution du problème, à moins que la multiplicité des religions ne rende une réponse uniforme impossible. « Les prétentions réciproques se détruisent-elles ou ne voit-on pas luire à travers toute dissension une vérité commune à laquelle nous pouvons nous attacher et grâce à laquelle nous pouvons vain-

1. *Loc. cit.*, p. 172 (1re éd., cf. p. 149 (2e éd.).
2. *Loc. cit.*, p. 181 s. (1re éd.).
3. *Loc. cit.*, p. 238 (1re éd.).
4. *Loc. cit.*, p. 263.
5. *Loc. cit.*; p. 304 (1re éd.), p. 255 (2e éd.).

cre[1] ? » Il reste encore à répondre à cette question et la réponse sera affirmative.

De fait la religion se révèle comme une puissance vitale concrète et victorieuse du monde. « Toute religion a sa propre image du monde, sa morale propre[2] ». Cette image du monde était chaque fois établie d'une façon probante sur un fait divin éclatant qui de la personnalité des fondateurs passait aux successeurs; la preuve la plus convaincante était dans la réalité elle-même de la religion avec l'impression écrasante d'une réalité de fait établie en Dieu. — La prétention de toute religion à une intellectualité nouvelle et complètement surmondiale répondait-elle à la vérité? L'intellectualité que nous avons reconnue jusqu'ici n'avait pas, il est vrai, son origine dans le monde, mais elle se rapportait à lui et elle en dégageait le contenu qu'il renfermait. Or, est-il possible « que l'intellectualité supérieure au monde entre en rapport avec l'homme *même sans l'intermédiaire du travail du monde?* qu'au-delà du monde et de ses complications il se forme une relation immédiate de tout à tout[3] ? » On peut répondre affirmativement en se basant sur un problème de la morale, sur l'*amour de l'ennemi* exigé par le christianisme et d'autres religions. Dans cette vertu se révèle un ordre nouveau et supérieur, un monde nouveau. Mais le problème ne forme qu'une partie d'un problème plus général. Le dernier mot est l'*amour vainqueur du monde* et au sens non limité, le nouveau mode de la réalité. « Ce *royaume d'intériorité supérieure au monde* et fondé en Dieu, cette ouverture des dernières profondeurs de l'être peut, dans un sens spécial, être appelé un *royaume* de Dieu[4]. « Qu'un pareil monde nouveau exerce son effet dans notre existence, qu'une vie surmondiale soit présente en elle, c'est ce qui constitue la prémisse pour une nouvelle forme de religion que nous nommerons caractéristique; mais que cette vie n'agisse pas seulement sur nous, mais que nous la saisissions comme un tout et que nous nous l'approprions, que nous cherchions en elle le noyau de notre être et que nous devenions des membres agissants du nouveau royaume, voilà ce qui constitue la religion caractéristique elle-même. Ce mode de religion nous le nommons caractéristique tant à cause de son contenu plus saillant qu'à cause de sa position plus autonome. La religion universelle place Dieu dans la vue du monde, la religion caractéristique place le monde dans la vue de Dieu; tout ce qui arrive n'a d'importance pour elle, qu'en tant que par là est formulée la relation immédiate avec Dieu[5] ». Cette vie nouvelle « porte dans son fondement le caractère de réalité de fait intangible[6] ». — A la *sphère d'idées et de vie* de la religion caractéristique appartient l'*idée de Dieu* avec les attributs principaux de la puissance et de l'amour; de plus la *communauté religieuse*, car « autant il est certain que la religion caractéristique représente une vie nouvelle et qu'elle travaille à sa réalisation parmi les hommes, autant elle a besoin d'une coalition des forces et de la formation d'une sphère spéciale de vie, telle que l'offre l'*Église*[7].

L'exposé d'Eucken se termine par une enquête sur « l'élément éternel et

1. *Loc. cit.*, p. 265.
2. *Loc. cit.*, p. 366.
3. *Loc. cit.*, p. 283.
4. *Loc. cit.*, p. 332 (1re éd.), p. 287 ss. (2e éd.).
5. *Ibid.*
6. *Loc. cit.*, p. 335 (1re éd.).
7. *Loc. cit.*, p. 367 (1re éd.), p. 333 s. (2e éd.).

l'élément temporel dans le christianisme ». Eucken identifie son propre système avec le « noyau impérissable » du christianisme. Le christianisme n'est pas une religion spéciale à côté d'autres religions, mais la religion des religions, la réalisation historique d'une vérité éternelle, l'accomplissement d'un désir qui clairement ou secrètement traverse tout être humain et toute vie humaine[1] ». Mais cet éloge ne s'applique qu'à la substance et non pas à « la forme d'existence traditionnelle du christianisme[2] ». Le christianisme, tel qu'il existe maintenant, doit être transformé et développé ultérieurement. Cette transformation doit se faire en face de la nature, de l'histoire et de la civilisation, des évolutions de la vie intellectuelle. Les miracles sont écartés : la résurrection du Christ, en tant que fait historique individuel, n'a rien à faire avec la foi. L'élévation de la religion dans le domaine de l'intellectuel pur exige la suppression « de toutes les grandeurs sensibles en tant que facteurs de la vie religieuse[3] ». Les sacrements agissent d'une façon magique. La théandrie du Christ est une contradiction inconciliable. Mais la substance du christianisme se maintiendra. « Des luttes du présent s'élaborera finalement une nouvelle forme du christianisme à côté de l'ancienne[4] ». Des hommes comme Paul, Augustin, Luther peuvent exécuter de pareilles réformes.

***

Voilà dans ses traits essentiels la philosophie religieuse d'Eucken, telle qu'il l'a exposée dans son livre « *Der Wahreitsgehalt der Religion,* », l'œuvre la plus mure de son esprit. Il n'en est pas résulté un système complet de philosophie religieuse; en créer un pareil ne répond du reste guère à la manière de travailler personnelle à Eucken qui « vit » sa philosophie. Nous avons en même temps appris à connaitre les éléments essentiels de la philosophie générale d'Eucken; car sa spéculation a une orientation essentiellement religieuse. A cause de cette tendance élevée on l'a célébré avec enthousiasme comme le protagoniste de l'idéalisme contre le naturalisme. C'est là sans doute une tendance qui est de nature à nous réjouir. Il y a trente ans on n'aurait guère cru à la possibilité d'une philosophie qui s'orientât d'après des idées platoniciennes. Les pensées idéales d'Eucken, exprimées dans un langage noble, commencent à gagner de l'influence surtout dans la théologie protestante, mais aussi dans la philosophie[5].

Cependant des articles et des brochures se chargent de vulgariser les idées d'Eucken. Et quoique nous ne puissions, pour de bonnes raisons, partager l'opinion de Siebert[6], d'après lequel l'avenir appartiendrait au système d'Eucken, nous regardons néanmoins ce système pour si important et si influent, qu'il mérite d'être considéré et apprécié de plus près.

1. *Loc. cit.*, p. 402 (1re éd.), p. 392 ss. (2e éd.).
2. *Loc. cit.*, p. 405 (1re éd.).
3. *Loc. cit.*, p. 419 (1re éd.), p. 411 s. (2e éd.).
4. *Loc. cit.*, p. 436 s. (1re éd.).
5. Il n'en reste pas moins remarquable que l'œuvre historique, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, jouit d'une diffusion bien supérieure à celle des œuvres systématiques plus profondes; tandis que la première eut six éditions en quinze ans, les *Grundbegriffe* arrivèrent en vingt-sept ans à trois éditions. *Die Einheit des Geisteslebens; Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt; Der Wahrheitsgehalt der Religion* attendent une seconde édition depuis dix-sept, neuf et quatre ans.
6. *Rudolf Euckens Welt-und Lebensanschauung*, VII.

Dans l'histoire de la philosophie moderne on a vu souvent se réitérer l'essai de détruire l'ancien édifice de vérité et d'en construire un nouveau sur ses ruines. Ce qu'ont entrepris Descartes et Kant, Eucken l'a également essayé.

L'attaque radicale dirigée contre la vérité ancienne, en particulier contre la vérité religieuse, va incontestablement trop loin [1]. Et si Eucken avait raison, son système serait également en mauvaise situation. Car l'homme, quoi qu'il fasse, ne peut pas sortir de lui-même. Si pendant des milliers d'années la raison humaine était un feu follet, pourquoi devrait-elle tout d'un coup trouver le contenu de vie longtemps cherché et isoler la proportion de vérité de la religion [2]?

La méthode à l'aide de laquelle Eucken cherche à résoudre sa grande tâche est la méthode noologique dans l'application de laquelle il se révèle comme *idéaliste* convaincu. Ce n'est pas à tort qu'on a cru retrouver dans la marche de son raisonnement philosophique la manière de Fichte [3]. La manière subjective de Fichte, son estime exclusive du monde intellectuel, le défaut d'une délimitation entre l'intellectualité ou le moi individuel et universel se reproduit aussi chez Eucken. Souvent on célèbre Eucken comme *protagoniste contre le naturalisme* [4]. Cela a sans doute son bien fondé et cependant l'adversaire du naturalisme participe à un grand défaut de celui-ci, à l'unilatéralité. Le naturalisme ne connaît que la nature, la matière; Eucken ne connaît que l'esprit. Pour le premier expérience est tout, pour Eucken la spéculation noologique est tout. Si le naturalisme méconnaît la nature propre de l'intellectuel [5], l'idéalisme d'Eucken méconnaît la nature propre de la nature, des phénomènes du monde et de l'âme. Sa valeur intellectuelle n'est pas une explication du monde, mais une élévation au-dessus du monde. Son système n'explique pas les énigmes de la vie, mais construit une nouvelle vie, une « sur-vie » sur celle-ci. Cette séparation rigoureuse est le vice fondamental du système d'Eucken, qu'on le considère au point de vue noétique, métaphysique ou éthique.

Au point de vue de la théorie de la connaissance on éprouvera péniblement le subjectivisme de la méthode adoptée, on s'enquerra en vain d'un point solide d'où l'on puisse établir des vérités universellement reconnues. Le terrain solide de l'expérience fait défaut. Baumann, dont nous n'adoptons pas complètement la manière de voir, dit : « Eucken est un homme d'impressions, qui en même temps transpose ses impressions en images du monde [6] ». Le caractère personnel de la réflexion philosophique d'Eucken

1. Cf. sur ce sujet MARGRETH. *Weiterentwicklung der Religion* 7. *Religion und Wissenschaft* dans la *Wissenschaftliche Beilage zur Germania*, 13 juillet 1905. On y rend compte de l'article d'Eucken *Wissenschaft und Religion*, paru dans les *Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion*, publiés par plusieurs savants protestants (1905, pp. 241-281); l'article d'Eucken est conçu dans une tendance hypercritique prononcée. Voir aussi *Wahrheitsgehalt*, p. 598 s.

2. Eucken dit une fois (*Wahrheitsgehalt der Religion* [1re éd.], p. 319 s.) : « Toute confiance dans la force propre de l'homme est alors détruite. Car que pouvons-nous encore espérer de son pouvoir intellectuel, si celui-ci ne l'empêchait pas de vouer, pendant des milliers d'années, sa meilleure force à un mirage? Il faut être pitoyablement superficiel pour déclarer en même temps tromperie et illusion cette âme du mouvement historique du monde et pour s'enthousiasmer pour la grandeur de la raison humaine ».

3. FALCKENBERG, *Geschichte der neueren Philosophie*, 5e édition, 1905, p. 556. UEBERWEG-HEINZE, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. IV, 9e éd., 1902, p. 251.

3. FALCKENBERG, *R. Euckens Kampf gegen den Naturalismus*, 1901. MESSER, *R. Eucken als Vorkämpfer des Idealismus gegen den Naturalismus* (*Deutsche Monatsschrift*, 1904).

5. FALCKENBERG, *loc. cit.*, p. 5.

6. BAUMANN, *Deutsche und ausserdeutsche Philosophie*, p. 94.

— l'homme tout entier vit dans ses livres — rend, il est vrai, la lecture de ses œuvres extraordinairement attrayante pour le lecteur qui pense ; mais il ne fournit aucune garantie pour la vérité des opinions représentées. Avec Baumann, nous devons exiger une méthode qui tienne bien plus compte de la science des réalités concrètes[1].

Au point de vue de la métaphysique la méthode adoptée conduit à une séparation fatale entre le monde de la nature et le monde de l'esprit. Cette scission outrancière qui caractérise tout faux idéalisme, est également le résultat de la philosophie d'Eucken. On y cherche vainement les liens intermédiaires que le vrai idéalisme a cherchés dès l'origine et qu'il a aussi trouvés heureusement par ses plus grands représentants[2]. Deux mondes non réconciliés se trouvent en face l'un de l'autre. Dans un esprit platonicien-plotinien le monde expérimental n'est pas jugé digne d'attention plus profonde : de cet esprit résulte tout.

Au point de vue de l'éthique on constate également l'absence d'une base solide : l'esprit subjectif — (jamais on ne voit clairement chez Eucken, si l'esprit individuel ou l'esprit collectif est le constructeur du sur-monde) — est incapable de mener à des principes solides. Et puis, cette séparation une fois admise, il est impossible de créer un ordre éthique qui régisse tout ; seule la sphère supérieure de l'esprit peut être le domaine d'ordre moral.

Il importe encore d'apprécier spécialement l'attaque dirigée contre le « *procédé psychologique* » *traditionnel*. Ce ne sont plus les différentes facultés de l'âme, mais le tout de l'âme qui sert à l'enquête du philosophe. Le noyau de la vie ne repose plus dans les facultés de l'âme. Et cependant la méthode noologique devra, elle aussi, penser par la raison, vouloir par la volonté, sentir par le sentiment ! Qu'on adopte ou qu'on rejette la théorie des facultés de l'âme, ce que l'âme atteint elle ne peut l'atteindre que par ses activités spirituelles, la pensée, la volonté, le sentiment. Où est donc la substance vitale à laquelle ces facultés doivent être coordonnées pour atteindre quelque chose ? Ici se trouve l'une des plus grandes obscurités de l'idéalisme d'Eucken.

On se sera souvent étonné de la pénétration incisive avec laquelle un penseur aussi spéculatif qu'Eucken attaque en particulier l'intellectualisme. Chez Eucken, comme chez maint autre adversaire de l'intellectualisme on peut constater que malgré toute opposition contre l'intellectualisme, il travaille lui-même d'une manière très intellectualiste. Du moins il place dans la force des idées une bien grande confiance, plus grande que ne le fit maint penseur d'anciennes écoles. Lorsqu'il regarde comme la tâche de la philosophie, non pas de s'approprier la réalité donnée, mais de pénétrer à la vraie réalité, il renverse aussi complètement que possible la tâche de la philosophie par ce principe authentiquement idéaliste. Par le fait même il fournit une justification de l'ancien idéalisme qui partait toujours de données dans la formation d'idées et de jugements.

Au fond il n'y a rien d'étonnant si en appliquant cette méthode on perd l'ancienne conception de la vérité. Eucken ne veut pas reconnaître de vérités immuables. Pour lui la vérité n'est pas la reproduction d'un être absolu, mais une élévation à une vie absolue.

1. *Loc. cit.*, p. 95.
2. C'est la pensée fondamentale de l'œuvre géniale de Willmann. *Geschichte des Idealismus*, 1er vol. 1894 ; 2e vol. 1896 ; 3e vol. 1897.

Il n'y a pas là, si on comprend bien, des termes contradictoires. La connaissance de la vérité est une activité vitale, et même un travail très éminent. De même que la vérité absolue est la reproduction de l'être absolu, elle l'est aussi de la vie absolue. Mais au sujet du mot « vie » il faut éviter une équivoque. Vie signifie mouvement partant de l'intérieur vers l'extérieur, une activité interne; mais elle ne signifie pas nécessairement évolution, renoncement à une vérité établie. Identifier simplement la vie avec une partie de son concept serait un intellectualisme et un apriorisme de la pire espèce. L'ancien intellectualisme a évité ce défaut; il distingue entre vérités contingentes et vérités nécessaires et après avoir consciencieusement examiné le caractère de la mutabilité, il reconnait à ces dernières celui de l'immutabilité. Chez Eucken la dissolution de l'ancien concept de vérité est accompagnée de la suppression de la permanence propre à la vie de l'esprit, et cela en faveur d'un mouvement ininterrompu tel qu'il se trouve dans les choses matérielles. L'importance donnée à l'appropriation subjective plus intérieure entraine la perte de la valeur objective.

C'est que la raison dernière de la philosophie d'Eucken est une obscure poussée de vie, un instinct de philosophie. Pris en lui-même un instinct est aveugle, il ne garantit nullement que sa satisfaction vise la vérité. « D'après la science rigoureuse, dirons-nous avec Baumann [1], cette raison n'est pas probante, parce qu'elle prouve trop; par ce moyen on peut aussi prouver la vérité du boudhisme, car ceux-là peuvent se la prouver qui sont dans cet état d'âme et ils peuvent la prouver à ceux auxquels par leur prédication ils communiquent cet état d'âme ». Ce critique a parfaitement raison lorsqu'il dit de l'intériorité d'Eucken en général : « Il est étonnant que Eucken ne se rende pas compte des résultats opposés auxquels on est arrivé dans l'histoire du monde en procédant précisément d'après sa logique. Confucius et Laotsé, les philosophes des Védas et les boudhistes se sont repliés dans les profondeurs de leur personnalité morale et intellectuelle, et combien leurs conceptions du monde sont différentes! En Occident il n'en fut pas autrement : qu'on place Ignace de Loyola à côté de Luther, à côté de Kant, de Fichte et de la philosophie absolue [2] »!

Sans doute la construction brillante du philosophe d'Iéna offre bien des côtés attrayants; on ne peut suivre qu'avec un profond intérêt, avec une sympathie cordiale sa lutte, qui dure déjà depuis des dizaines d'années, en vue d'une vie substantielle de l'esprit, en vue d'un monde intellectuel comme d'une réalité vraie, permanente, supérieure au monde. L'œuvre d'art qu'il construit, on l'admirera comme œuvre d'art; l'accepter comme système de vérité nous est impossible, parce que le bel édifice est dépourvu du fondement solide. Entrer dans les détails n'a pas de raisons d'être, puisque le tout est porté — ou n'est pas porté par le fondement.

Il n'est qu'un point qu'il faut toucher, au moins en quelques mots : l'attitude d'Eucken envers le christianisme. Or il faut le dire avec une clarté qui ne laisse subsister aucune équivoque : Au point de vue des principes, sa position envers le christianisme dans sa forme historique est la même que celle du naturalisme. Il est vrai qu'il construit un monde idéal et qu'il croit pouvoir l'identifier avec la substance du christianisme. Et cependant la religion caractéristique qu'il construit, après avoir perdu

1. *Deutsche und ausserdeutsche Philosophie*, p. 94.
2. *Loc. cit.*, p. 82. Le choix de ces exemples prête peut-être à discussion.

la foi aux preuves positives du christianisme, n'est plus un christianisme. Il est vrai qu'il prononce de belles et d'enthousiastes paroles sur Jésus[1], mais l'union hypostatique lui apparaît comme une contradiction[2] : elle « ne devint jamais, dit-il, une réalité vivante pour la vie religieuse[3] ». Cette déclaration nous a étonné. S'il y a une vérité pleine de vie qui pendant des siècles et en vertu d'une force inépuisable a produit et secondé de la vie, alors c'est la vérité de la divinité de Jésus-Christ. Le dualisme qui d'après Eucken se trouverait dans le christianisme, parce qu'on a envisagé le Christ tantôt comme dieu, tantôt comme homme, ne peut être constaté. L'objection, que le Christ, pour être homme, aurait dû connaître aussi « les préoccupations et les tâtonnements, les luttes et les doutes, qui sont ce qu'il y a de plus pénible mais aussi de plus grand dans la vie humaine », cette objection est vraiment trop insignifiante pour renverser une vérité aussi bien établie que celle de la divinité du Christ. Elle repose sur une interprétation exagérée de l'idée d'évolution; celle-ci seule peut regarder les préoccupations et les doutes, les luttes e les tâtonnements comme essentiels à l'homme. Et pourtant celui-là aussi est un homme qui n'a pas à lutter et à douter, à se préoccuper et à chercher. Parmi les hommes ordinaires aussi, il y a de ces natures heureuses; ne sont-ils pas des hommes? Ici on voit de nouveau que l'idéalisme n'est souvent qu'une philosophie pour l'élite de l'humanité, pour ceux qui cherchent et qui luttent dans les luttes de l'esprit. Et cependant ceux-ci aussi ne restent-ils pas hommes quand ils ont fini de lutter, tout aussi bien que ceux qui ont peu ou qui n'ont pas à lutter? Quelle faible raison suffit à Eucken pour vouloir établir une contradiction impossible dans le dogme fondamental du christianisme! Tout ce qu'il ajoute ensuite, à savoir qu'il ne suffit pas que l'union avec le divin soit effectuée une fois, ne touche pas l'enseignement ecclésiastique concernant l'Incarnation. Il suffit de lire l'admirable Quaestio « de gratia Christi secundum quod est caput ecclesiae[4] » pour reconnaître que cette demande est réalisée d'une manière absolument idéale par le Christ qui est devenu homme « propter nos homines », « ut nos divinitatis suae tribueret esse participes[5] ». — La doctrine des souffrances du Christ a également été mal comprise par Eucken; elle n'est pas issue de considérations philosophiques, comme il paraît le croire[6] mais de la réalité de fait des souffrances rédemptrices dans le Christ, réalité établie par des témoignages irréfutables. Ainsi s'effondrent pour Eucken l'incarnation et la rédemption. Nous pouvons comprendre que Pöhlmann[7], qui par ailleurs est plein d'éloges pour Eucken, pense que « sa christologie pourrait être plus conciliante pour celle de l'Église ». Par le fait même la substance du christianisme est sacrifiée. Et même il se déclare contre toute « formulation dogmatique » de vérités fondamentales[8]. — Si nous ajoutons qu'il abandonne les miracles et les sacrements tout en se méprenant sur leur nature (le miracle serait un ébranlement de tout l'ordre naturel; les

1. *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, p. 261 s.
2. *Loc. cit.*, p. 316 (1re éd.).
3. *Loc. cit.*, p. 425.
4. Saint Thomas, *Sum. Theol.* III, quaest. 8.
5. Preface de l'Ascension.
6. *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, p. 314.
7. *Rudolf Euckens Theologie*, p. 91.
8. *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, p. 315.

sacrements auraient une action magique!), il ne reste plus grand'chose de la doctrine du Christ. Le christianisme que professe Eucken n'est en aucune façon celui du Christ.

Parfois il se produit chez Eucken de graves malentendus concernant la doctrine ecclésiastique. Si, par exemple, il demande à propos de la foi qu'elle « devrait être plus que l'acceptation d'une doctrine transmise par l'autorité », « que par elle l'homme tout entier et la substance la plus intime de l'âme doivent être mis en activité [1] », cette demande est réalisée par le catholicisme.

La philosophie et la théologie font également des réserves lorsque Eucken opine que la Divinité ne peut pas répandre la plénitude de la grâce à partir d'un moment donné, sans être entraînée dans le temps et modifiée. Il prouve ensuite qu'on ne peut placer en Dieu aucune modification. Ceci est sans doute exact. Mais il est faux de croire avec Eucken que le commencement de nouveaux effets de l'action divine équivaut dans le Dieu élevé au-dessus du temps à une modification, à une suppression de son éternité. Eucken veut-il réellement tirer les conséquences de son opinion et faire subsister dès l'éternité tous les effets de l'action divine?

Par là nous abordons la question la plus importante de la philosophie religieuse d'Eucken, la question de son idée de Dieu. Eucken veut être théiste et il se déclare expressément contre le panthéisme [2]. Et pourtant celui-ci n'a pas été réellement surmonté. Pour le Dieu d'Eucken il n'est pas question d'activité créatrice. On élimine les miracles et les révélations particulières; les uns répugnent à l'idée de la nature, les autres à l'éternité de Dieu. Toute la tendance vers la religion caractéristique est un travail de l'homme s'élevant à la divinité et pourtant, comme Eucken le répète avec insistance, cette tendance n'est rendue possible que par une puissance mondiale à la fois supérieure et présente qui la supporte continuellement. De même la manière dont l'homme individuel participe à la vie intellectuelle universelle, la conception de la relation fondamentale de l'homme avec la réalité, est empreinte de traits panthéistes. Cette idée de Dieu et en général toute la manière du raisonnement philosophique d'Eucken ne repose guère en dernière ligne que sur l'idée de l'évolution [3].

L'essai de philosophie religieuse tenté par Eucken témoigne d'une tendance noble et idéale. Mais il démontre de nouveau l'impossibilité d'atteindre au christianisme par la seule spéculation philosophique. Combien d'esprits brillants ont déjà tenté vainement de résoudre ce problème! Eucken n'y a pas réussi non plus. Si son Jésus est aussi le plus grand des penseurs, il n'est cependant finalement qu'une étape sur le chemin de l'humanité, un lien intermédiaire entre Platon et Augustin. Parmi les conceptions de la vie des grands penseurs sa conception de la vie s'offre à nous à côté d'autres.

La tentative vaine d'Eucken contient encore une autre leçon. Eucken essaie de construire le christianisme par le travail intellectuel intérieur. Il n'est pas le seul qui ait essayé cette tâche de nos jours. Schell [4] dit de la « méthode psychologico-volontariste de l'apologétique française mo-

1. *Loc. cit.*, p. 207 (1re éd.).
2. *Loc. cit.*, p. 155 ss.
3. Cf. Margreth, *Weiterentwicklung der Religion*. 7. *Religion und Wissenschaft*, dans la *Wissenschaftliche Beilage zur Germania*.
4. *Apologie des Christentums* (1905). I, p. xxi, cf. p. xxii.

derne » : « La lutte d'Eucken en vue d'un contenu de vie intellectuel, d'une formation d'essence intellectuelle lui est sans doute le plus étroitement apparentée ». Cette parenté existe. S'il fut possible à Eucken de construire une religion caractéristique, un nouveau christianisme qui recevait si peu du christianisme historique, peut-on alors espérer encore réellement développer ou démontrer *ab intrinseco* la religion positive du christianisme? Ou ne serait-il pas vrai que ceux qui entreprennent ce développement sont dans l'illusion, qu'ils développent et vivent en eux-mêmes ce qui depuis longtemps leur était déjà venu du dehors?

Mais il nous faut terminer. Nous le répétons : Le livre d'Eucken *Der Wahrheitsgehalt der Religion* est une lutte noble en vue d'une religion, un combat pour conquérir Dieu. Mais malgré Erich Förster[1] il n'est nullement « l'exposé le plus élevé du christianisme que nous possédions ». C'est la religion personnelle d'Eucken, ce n'est pas le christianisme du Christ.

J. Margreth.

Munster i. W.

1. *Das Christentum der Zeitgenossen*, p. 28.

LE SCHISME D'ANTIOCHE

AU IV^e^ SIÈCLE

M. Cavallera vient de publier, sur l'histoire ecclésiastique d'Antioche au IV^e^ siècle, deux importantes études qui ont été ses thèses pour le doctorat ès lettres devant la Faculté des lettres de Paris. En fait de philologie et d'érudition historique, ces deux travaux sont d'une très remarquable méthode. Ils font donc grand honneur à M. C. C'est justice et plaisir de le reconnaître. Est-ce à dire que la critique n'ait aucune réserve à formuler sur les conclusions de ces livres? Je ne le pense pas. Je crois au contraire que l'histoire des dogmes ne permet pas d'admettre quelques-unes des assertions principales de M. C. La thèse latine consiste dans la publication d'une homélie inédite *In Lazarum, Mariam et Martham*[1]. M. C. attribue ce texte à Eustathe d'Antioche[2]. Une seconde partie donne certains fragments d'Eustathe accompagnés d'un commentaire.

L'homélie *In Lazarum* etc. ainsi éditée pour la première fois est-elle d'Eustathe? M. C. répond affirmativement, bien qu'il admette, dans une note qui se trouve à la fin de la seconde partie, que certains passages peuvent paraître des interpolations. Malheureusement M. C. se heurte à des difficultés très graves. On ne peut pas attribuer cette homélie à Eustathe. En voici les raisons.

La première se tire de la théologie qui est exprimée dans cette homélie, au sujet tant de la Trinité que de l'Incarnation. On sait dans quelle large mesure les controverses du IV^e^ et du V^e^ siècles ont amené les théologiens et l'Eglise à préciser les points de doctrine qui étaient déformés par les hérétiques. Le IV^e^ siècle a vu la définition de la consubstantialité du Père et du Fils, au concile de Nicée (325); celle de la consubstantialité du Père et du Saint-Esprit, après que, depuis 360 environ, saint Athanase fut amené à préciser ce dogme. Le V^e^ siècle a vu les décisions d'Ephèse (431) et de Chalcédoine (451), qui sont relatives à l'union des deux natures dans le Christ. Il va sans dire que ces diverses décisions font époque dans la théologie des Pères. Aussi est-il possible de déterminer quel était le langage théologique, aux principaux moments du IV^e^ et du V^e^ siècles.

Or, en se fondant sur les faits qui viennent d'être rappelés brièvement, on peut montrer que l'homélie *In Lazarum* contient un vocabulaire théologique qui est d'une date très postérieure à Eustathe. Par exemple, cette homélie enseigne non seulement la consubstantialité du Fils au Père, mais encore celle du Saint-Esprit au Père; elle parle de la Trinité consubstan-

1. F. Cavallera, S. *Eustathii episcopi Antiocheni* in Lazarum Mariam et Martham Homilia Christologica *nunc primum e codice Gronoviano edita cum commentario de fragmentis eustathianis. Accesserunt fragmenta Flaviani Antiocheni*. Paris, 1905.

2. Eustathe, évêque d'Antioche a été banni par les Ariens en 330 ou 331. Vraisemblablement, il est mort avant 337.

tielle [1]. M. C. n'a pas remarqué ces faits. Ils sont pourtant de la plus haute importance, dans l'espèce. La littérature patristique grecque ne présente pas de telles formules à l'époque d'Eustathe. On est stupéfait que M. C. place cette homélie *avant* le concile de Nicée [1]. A s'en tenir au vocabulaire trinitaire, il est impossible de la placer du vivant d'Eustathe, envoyé en exil en 330/31.

Seconde difficulté. Quand il s'agit de l'union des deux natures dans le Christ, l'homélie *In Lazarum* emploie le langage théologique du concile de Chalcédoine : Θεὸν γνωρίζοντες τὸν Χριστὸν, θεὸν καὶ ἄνθρωπον ἀδιαιρέτως καὶ ἀσυγχύτως ὁμολογοῦντες τὸν τοῦ θεοῦ υἱόν (p. 40)... (Χριστοῦ] τοῦ ἑνὸς καὶ αὐτοῦ ἑνώσει θεοῦ καὶ τελείου ἀνθρώπου p. 44 ... ἀμέριστος γὰρ ἡ ἕνωσις καὶ ἀσύγχυτον τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον καὶ ἀδιαίρετος ἡ... ὁμολογία (p. 48)... ἀμεταβλήτως καὶ ἀσυγχύτως ὑπὲρ ἕνωσιν καὶ λόγον σαρκωθέντα (p. 50).

Ces diverses expressions supposent les controverses de l'apollinarisme et du nestorianisme. Elles se trouvent dans saint Cyrille et dans les divers symboles du V^e^ siècle [1]. Les mots ἀσυγχύτως et ἀμεταβλήτως ont été inventés contre l'apollinarisme, ainsi que l'affirmation de τελεῖος ἄνθρωπος. Les mots ἀδιαιρέτως et τοῦ ἑνὸς καὶ αὐτοῦ rappellent les discussions du nestorianisme et les formules de saint Cyrille. Il est impossible d'attribuer ces diverses expressions à Eustathe. Ici, il est juste de dire que M. C. a signalé l'expression ἀδιαιρέτως ἀσυγχύτως de la page 40, comme étant de nature à suggérer l'idée d'une interpolation. Mais cette constatation est insuffisante. On ne saurait admettre des interpolations pour tous les textes qui viennent d'être relevés, tant au sujet de la Trinité que de l'Incarnation. D'ailleurs l'homélie *In Lazarum* présente d'autres particularités, moins significatives, il est vrai. Le mot Θεοτόκος appliqué à la sainte Vierge (p. 41) ne se rencontre pas dans les ouvrages authentiques d'Eustathe : M. C. n'a relevé que deux attestations de ce mot chez les Grecs avant Eustathe. La guérison du libre arbitre par le Sauveur (p. 31) fait penser aux discussions sur la grâce.

Certaines expressions rappellent le symbole de Nicée, celui dit de Constantinople, qui est sans doute de 382, et celui de Chalcédoine : Κύριον πρὸ αἰώνων συναϊδίως τε καὶ συνανάρχως ἀῤῥαστῶς τε καὶ ἀῤῥεύστως ἐκ Πατρὸς τοῦτ' ἔστιν ἐκ τῆς ἀκτίστου οὐσίας γεννηθέντα καὶ ἐπ' ἐσχάτων ἐκ τῆς ἁγράντου παρθένου ἀμεταβλήτως καὶ ἀσυγχύτως ὑπὲρ ἕνωσιν καὶ λόγον σαρκωθέντα (p. 50). Qu'on compare ce passage de l'homélie avec les trois symboles, on verra comment il est beaucoup plus rapproché des deux derniers que du premier.

Ces seules remarques empêcheraient d'attribuer à Eustathe l'homélie *In Lazarum*. Mais elles sont confirmées par l'enquête de M. C. Lui-même a dû reconnaître les différences de style qui existent entre l'homélie et les œuvres authentiques de l'évêque d'Antioche. Mais l'analyse philologique permet des constatations plus précises. Ici, M. C. a fait une enquête très soignée. Malheureusement après avoir réuni les éléments de solution, il n'a pas conclu. Essayons de le faire.

1. Σὺ εἶ ὁ πρωτότοκος καὶ ὁ μονογενὴς καὶ μόνος σὺν ἁγίῳ Πνεύματι ὁμοούσιος... Θεῷ Πατρὶ (p. 39), ἑνὸς τῆς ἀκτίστου καὶ ὁμοουσίου Τριάδος (p. 40).

2. Ici, il est inutile de donner des références particulières. Il suffit de se référer aux tables de A. Hahn, *Bibliothek der Symbole* Breslau, 1897) et à Rehrmann, *Die Christologie der H. Cyrillus von Alexandrien* (Hildesheim, 1902). Au sujet de la christologie, nombreux sont les passages de l'homélie qui ne peuvent pas être d'Eustathe, surtout aux pages 38 et 39.

Dans les pages 15 et suiv. de son travail, M. C. a établi une comparaison entre l'homélie in Lazarum (H) et deux autres textes authentiques d'Eustathe (E et F) ayant la même longueur que H. Cette comparaison a porté sur la proportion des substantifs, des adjectifs et des verbes dans chacun de ces trois morceaux (H, F et E). Une telle enquête est longue et aride: mais le résultat en doit être probant. Le procédé est des meilleurs pour révéler les particularités d'un style. Voici le tableau dressé par M. C.

TEXTES	SUBSTANTIFS	ADJECTIFS	VERBES	ADVERBES	TOTAL
H.....	212 : 58 : 270	66 : 100 : 166	91 : 147 : 238	7 : 19 : 26	700
F.....	188 : 72 : 260	71 : 71 . 142	113 : 171 : 284	13 : 19 : 32	718
E.....	162 : 75 : 237	65 : 51 : 119	143 : 201 : 344	20 : 21 : 41	741

Dans chaque casier le premier chiffre indique les simples et les dérivés; le second, les composés; le troisième le total. Or il est facile de voir que le tableau empêche d'attribuer à Eustathe l'homélie *In Crucem*. En effet, si l'on considère les totaux, les textes authentiques (F et E) s'accordent *toujours* contre l'homélie (H). Ainsi la proportion des substantifs et des adjectifs est plus grande dans H que dans F et E. En revanche la proportion des verbes et des adverbes est moindre dans H que dans F et E.

On arrive aux mêmes conclusions en considérant les conjonctions. Pour l'emploi de εἰ M. C. a les chiffres suivants : 2 pour H; 18 pour F; 23 pour E. Quant aux mots composés avec la particule εὖ, M. C. en compte 23 dans H, 6 dans F et 7 dans E. Quant aux mots composés avec φίλος, il y en a 8 dans H; 2 dans F; 0 dans E. Quant aux mots composés avec θεός, il y en a 10 dans H; 1 dans F; 2 dans E. Toujours l'accord des textes authentiques F et E contre l'homélie *In Lazarum* (H).

Concluons[1] que cette homélie ne saurait être attribuée à Eustathe. Il faut la ranger parmi les textes apocryphes qui ont été composés au Vᵉ siècle, pour appuyer la théologie de Chalcédoine. Tels les morceaux apocryphes attribués à Amphiloque: la fausse lettre de saint Chrysostome au moine Césaire; et les apocryphes attribués à Eustathe lui-même.

La seconde partie de la thèse latine de M. C. contient divers fragments d'Eustathe accompagnés d'un commentaire. On regrettera que M. C n'ait pas transcrit certains fragments, par exemple, ceux qui sont cités par le pape Gélase. Il eût été très commode, pour les théologiens, de posséder réunis les fragments d'Eustathe. Mais M. C. ne travaillait pas pour les théologiens, ni en théologien. Il faut bien le dire. De là vient la faiblesse de sa thèse latine[2].

1. M. C. a établi plusieurs tableaux analogues au précédent. Mais ils n'ont pas tous la même valeur probante. Il eût mieux valu comparer le langage d'Eustathe au sujet de l'Incarnation avec celui de l'homélie. L'impossibilité d'attribuer l'homélie à Eustathe serait devenue manifeste.

2. M. C. a signalé dans l'homélie *In Lazarum* (p. 51-52) l'interprétation d'un trait caractéristique emprunté à l'histoire de Jacob (Genèse XXVIII. 18 et suiv.). Il s'agit de l'acte de Jacob consacrant à Dieu et oignant d'huile la pierre sur laquelle il dormait lorsqu'il eut la vision de l'échelle. L'homéliste explique que l'onction faite par Jacob sur la pierre est la figure de l'acte que devait accomplir Marie en couvrant d'aromates les pieds du Sauveur. Cette même interprétation qui, paraît-il, est très rare dans la lit-

***

La thèse française de M. C. est bien supérieure à la thèse latine. Elle est intitulée. *Le schisme d'Antioche (IV^e-V^e siècle)*. Ce livre est composé avec un soin extrême ; il atteste une érudition très étendue ; il réunit un grand nombre de détails jusqu'ici dispersés et constitue une bonne aubaine pour ceux qui étudient l'histoire ecclésiastique du IV^e siècle. Il est à désirer que, dans le clergé, M. C. ait beaucoup d'imitateurs de sa méthode si consciencieuse et si bien informée. Son livre si mûri console de certaines improvisations de ces dernières années. Il faut hautement féliciter M. C. Cependant, avec tout le respect qui est dû à un travail aussi méritant, il est permis de présenter des objections. Ici encore, c'est l'histoire des dogmes qui les suggère et les impose.

On sait ce qu'est le schisme d'Antioche au IV^e siècle. De 330 à 398, il y a eu dans cette ville deux partis ecclésiastiques dont chacun, se déclarant catholique, prétendait posséder légitimement le siège épiscopal. Le parti eustathien ou paulinien voulait rester fidèle à la doctrine d'Eustathe évêque d'Antioche banni par les ariens en 330. Seul il a été reconnu par les patriarches d'Alexandrie et, somme toute, par Rome. Le parti mélécien avait pour chef Mélèce qui, en 360, fut nommé par les homéens successeur des évêques ariens qui avaient pris la place d'Eustathe.

En somme, et abstraction faite de certaines divergences qui ne sont nullement négligeables, le schisme d'Antioche au IV^e siècle est considéré par les historiens comme dû à des malentendus dogmatiques compliqués de questions disciplinaires et personnelles. Les protestants d'Allemagne parlent de l'opposition de deux théologies à Antioche : ils admettent que la théologie du parti mélécien a été une déformation de la doctrine de Nicée. Bien plus, c'est cette déformation qui serait devenue l'orthodoxie grecque, après avoir été adoptée par les Pères cappadociens. Cette thèse est certainement erronée.

Les catholiques reconnaissent que Mélèce a été orthodoxe depuis 363 ou les années suivantes. Mais ils déclarent aussi que la théologie de Mélèce n'a pas été immuable. Cet évêque, que ses malheurs ont rendu dans la suite très respectable, venait d'un peu loin. Il a eu pour les personnes et les doctrines de l'arianisme une indulgence inquiétante. Mélèce était du nombre des évêques orientaux qu'un mouvement graduel a réunis à l'orthodoxie. Les eustathiens d'Antioche, connaissant mieux que personne cet état de choses, en ont été fortifiés dans leur opposition à Mélèce.

M. C. voit les choses autrement. Il conclut : « On a vu quels préjugés, quelles circonstances malheureuses et imprévues, quelles influences de personnes ont créé puis alimenté le conflit, en entretenant une manière différente de comprendre la discipline ecclésiastique. Occidentaux et Orientaux n'ont pu s'entendre sur des ordinations épiscopales faites en violation des lois canoniques, ni sur les concessions à accorder aux néces-

térature patristique, se retrouve dans un fragment d'Eustathe (p. 71). M. G. s'autorise de cette coïncidence pour dire que l'homélie est d'Eustathe, comme le fragment. C'est aller un peu vite. Eustathe avait consacré, à expliquer l'acte de Jacob, un discours entier qui portait le titre εἰς τὰς ἐπιγραφὰς τῆς στηλογραφίας. Ce titre inculquait assez l'idée d'Eustathe. Rien de surprenant qu'un auteur qui voulait fabriquer une homélie d'Eustathe ait emprunté une interprétation aussi caractéristique.

sités d'une situation inextricable. Le fond du débat est là tout entier; les autres considérations doivent être regardées comme accessoires (p. 299) ». Ainsi donc, les questions dogmatiques auraient été accessoires dans la formation et la durée du schisme d'Antioche. Cette thèse est nouvelle. Sans doute elle ne saurait être condamnée sur la seule constatation de sa nouveauté. Toutefois elle a contre elle une induction qui n'est pas négligeable. M. C. n'apporte au débat aucun texte nouveau; il ne rejette comme apocryphe aucun des textes connus jusqu'ici. De plus, cette question du schisme d'Antioche est une des affaires principales de l'Église grecque au IV^e^ siècle. Elle a été examinée par tous les historiens ou critiques qui ont étudié l'histoire de cette époque. Et ils n'auraient pas vu où était le fond du débat! Une revision de tout ce travail était nécessaire! S'il en était ainsi, ce serait à désespérer de l'érudition et de la critique. Heureusement la thèse traditionnelle subsiste tout entière. Si M. C. en est venu à cette théorie nouvelle, c'est que, ici encore, il n'a pas donné assez d'attention à l'histoire des dogmes. Il a voulu faire de Mélèce, dès le début de son épiscopat, un orthodoxe parfait. Il n'a pas vu que son explication du schisme d'Antioche rend incompréhensibles les controverses dogmatiques du IV^e^ siècle. On aurait été d'accord sur la théologie, et pourtant on était divisés continuellement et partout en Orient! L'origine de la théorie de M. C. est encore dans ce fait qu'il a accordé une attention spéciale aux témoignages qui nous arrivent du parti mélécien et en particulier de saint Jean Chrysostome. Cette lecture a inspiré à M. C. une vive sympathie par les méléciens, et quelque impatience et même certain rudoiement à l'égard des eustathiens ou pauliniens. M. C. n'a pas tenu la balance égale entre les deux partis, et comme il a fortement appuyé sur sa théorie, la lecture du livre donne au lecteur une impression de malaise.

Voici quelques critiques de détail. Le discours prononcé par Mélèce en 360, et qui nous a été conservé par saint Epiphane, était particulièrement gênant pour M. Cadallera. Petau, qui est sans doute une autorité, le déclare semi-arien (*De Trinitate*, I, 7-9). Ici surtout il faut regretter que M. C. n'ait pas donné plus de soin à l'histoire des dogmes. Il écrit : « Parler ici de système serait un contre-sens. C'est ne rien dire que de le déclarer homéen ou homéousien ou nicéen. En réalité il est lui (?) et s'il évite d'aborder la métaphysique du dogme, s'il n'éprouve qu'éloignement pour toute explication humaine, c'est qu'il juge insuffisants et inutiles les efforts dépensés en ce sens (p. 83) ». Est-ce que M. C. condamnerait « toute explication humaine » en matière dogmatique? Cette théorie pourrait mener loin. La doctrine du *consubstantiel* est une de ces « explications » et pourtant il n'est pas permis à un catholique d'avoir pour elle de « l'éloignement ».

Cependant M. C. insiste. Il donne une justification de ces professions de foi minimistes. A propos de la formule homéenne de Nike (359) qui est formellement hétérodoxe, M. C. écrit : « En Orient beaucoup d'évêques, *sincèrement orthodoxes*, cédèrent à la pression exercée par les commissaires de l'empereur et signèrent *sans remords* la formule de Nike (p. 72) ». Si ce jugement est exact, il faut avouer que les confesseurs de la foi, pendant les années 360 et 361, et particulièrement saint Athanase, étaient des exaltés ou des naïfs incapables de mettre leur conscience d'accord avec le libéralisme homéen : leur esprit épais et leur obstination ont troublé le monde bien inutilement. « *Il était loisible* ? à chacun de l'inter-

prêter [la formule homéenne] *in petto* et de l'adapter à sa propre croyance en insistant sur les expressions favorables, quitte à ne pas trop éclaircir les termes suspects ! (p. 71) ».

Je me garderai bien de penser que M. C. tienne beaucoup à ces formules. Pour rien au monde, il ne voudrait les ériger en règle universelle. Mais comment lui, qui a si justement reproché à certains historiens allemands d'accuser les Pères grecs de mensonge et de restriction mentale, en vient-il à cette solution désespérée, pour sauver Mélèce? Cette extrémité fâcheuse est une nouvelle preuve que la piste suivie par M. C. est sans issue. Afin de ne pas trop allonger ces notes, je suis obligé d'indiquer très vite d'autres critiques. Pour donner une place accessoire aux questions dogmatiques dans le schisme mélécien, M. C. en vient à atténuer les témoignages qui attestent la gravité de ces questions, par exemple le témoignage de saint Basile. Comme saint Ambroise a été très sévère pour les méléciens, jusqu'en 381, M. C. conjecturera qu'en cette affaire saint Ambroise agissait de sa propre autorité et sans s'être concerté avec Damase. Or un texte récemment découvert montre que le concile d'Aquilée a été réglé par Damase[1].

La même préoccupation conduit M. C. à malmener le pape Damase : « Il est regrettable que Damase n'ait pas eu l'esprit assez large ou le cœur assez grand pour mépriser ces questions d'étiquette et intervenir plus efficacement en faveur des persécutés (p. 155) ». Cette manière est un peu leste et injuste. Il serait facile de montrer que l'attitude de Damase a été celle de saint Athanase. Sous cette prétendue question d'étiquette, il y avait en réalité la question de savoir si les Orientaux se réuniraient avec Rome; ou Rome, avec les Orientaux. M. C. n'a pas assez souligné que saint Athanase, en reconnaissant Paulin comme évêque d'Antioche, a donné naissance au schisme. C'est dans tout le volume qu'on constate les petits coups de pouce grâce auxquels on peut faire converger les textes vers une conclusion *a priori*. Enfin M. C. n'a pas employé les dernières précisions théologiques lorsqu'il a écrit : « On a vu avec quelle véhémence, saint Jean Chrysostome, lorsqu'il était encore à Antioche, proclamait la *nullité* des ordinations p. 289 ». Saint Chrysostome ne regardait certainement pas comme nulles les ordinations des paulinien. D'ailleurs, l'histoire de la doctrine quant aux conditions de validité du pouvoir d'ordre, présente assez de difficultés aux théologiens pour qu'ils se dispensent de faire entrer en ligne des cas imaginaires.

En somme, la meilleure méthode philologique, une érudition très étendue ne suffisent pas pour étudier la littérature patristique. Il y faut la connaissance de l'histoire des dogmes. Il est nécessaire de prendre au sérieux l'idée du développement théologique et d'en faire un instrument de critique. Si M. C. était entré dans cette voie, il aurait donné deux travaux, de tous points, excellents, et que le *Bulletin* eût été très heureux de louer sans aucune des réserves qui viennent d'être formulées.

Louis SALTET.

Toulouse.

1. Ce texte, qui est sans doute de Palladius, l'évêque condamné par saint Ambroise au concile d'Aquilée, se trouve dans F.-KAUFFMANN, *Aus der Schule des Wulfila* etc., p. 86, 87. Strasbourg, 1899.

SAINT JEAN DAMASCÈNE

SOURCE DE SAINT THOMAS

THÈSE DE M. DUFFO

Le 20 juin 1905, M. l'abbé DUFFO, prêtre du diocèse de Tarbes, a soutenu sa thèse pour le doctorat en théologie, sur le sujet suivant : *Saint Jean Damascène source de saint Thomas.*

Le jury, présidé par Mgr le Recteur, était composé de MM. Saltet, Portalié, Baylac, Falip.

Des œuvres authentiques de saint Jean Damascène, le traité *De fide orthodoxa* a seul été connu au moyen âge. Cet ouvrage, qui a fourni le plan de la *Somme théologique*, a eu sur l'esprit et les doctrines de saint Thomas une influence qui paraît avoir été exagérée.

Sur les questions de philosophie, cette influence doit être restreinte à la théorie de la volonté et du libre arbitre, et à d'autres points de moindre importance. En théologie, saint Damascène enseigne, sur la Trinité, une théorie des processions qui ne sera pas celle de saint Thomas. Pour lui, le Père est seul principe; l'Esprit procède du Père et est l'Esprit du Verbe, sans procéder de lui; il est comme le souffle de Dieu manifestant le Verbe. En revanche, la partie du *De fide orthodoxa* consacrée à l'Incarnation sera largement exploitée par saint Thomas, qui lui empruntera : 1° la notion de cette nature humaine individuelle, qui n'a pas d'hypostase propre, et pourtant n'a jamais été sans hypostase, car elle a toujours été unie au Verbe; 2° les règles de la communication des idiomes; 3° la théorie des volontés et des opérations du Christ, des affections humaines qui ont été en lui. Cependant, saint Jean Damascène, exagérant les conséquences de l'union hypostatique n'admet dans le Christ, ni une science acquise, ni une sujétion envers le Père, ni certains autres attributs de l'humanité.

Sur les autres points de la théologie, péché originel, rédemption, effets des sacrements de baptême et d'eucharistie, saint Jean Damascène en reste à saint Cyrille d'Alexandrie, sur lequel il ne représente pas un vrai progrès en cette matière. A tort notamment saint Thomas se réclame de lui pour autoriser la doctrine du caractère sacramentel.

C'est en ce sommaire un peu décharné que M. DUFFO présente les conclusions d'une thèse, d'ailleurs ample et bien étudiée.

M. BAYLAC commence par louer le travail du candidat qu'il trouve à la fois bien conçu, bien ordonné et bien écrit (ce qui n'est pas un mince mérite). Il présente ensuite des objections, en général, sur la façon dont la philosophie de saint Jean Damascène est interprétée, et particulièrement sur l'explication de certaines parties de la théodicée. Le candidat admet tout au plus que l'influence de saint Jean Damascène sur saint Thomas porte

sur des points secondaires, et la raison qu'il donne, est que saint Thomas est surtout aristotélicien, tandis que saint Jean Damascène ne l'est pas. Ce dernier n'a pas une philosophie originale; il se contente de reproduire les doctrines des autres écrivains grecs, ses prédécesseurs, et principalement celles de Némésius et de Denys l'Aréopagite, qui n'étaient pas aristotéliciens. En prenant cette attitude, le candidat s'est mis en opposition avec les principaux interprètes de la pensée philosophique de saint Jean Damascène, avec Lequien et avec saint Thomas lui-même. Saint Thomas cite quelquefois saint Jean Damascène dans sa *Somme théologique*, soit dans les objections, soit dans le corps d'un article, mais toujours pour montrer qu'il est de même sentiment que le docteur grec.

M. Baylac pense que la position prise par le candidat est imprudente et, en partie, fausse. Il regrette (puisque toute la question était de savoir si saint Jean Damascène avait été ou non aristotélicien) que le thésiste n'ait pas indiqué en gros dans quel esprit et de quelle façon le Père grec s'était servi de la philosophie profane, ainsi que les autres Pères grecs qu'il a imités. Il aurait vu que saint Jean Damascène, comme ses prédécesseurs, avait été un éclectique, dans le bon sens du mot. « Je choisirai, dit-il, ce que les philosophes grecs ont dit de meilleur ». Clément d'Alexandrie avait dit avant lui : « Je n'appelle philosophie, ni celle des Stoïciens, ni celle de Platon, ni celle d'Epicure, ni celle d'Aristote; mais ce que ces diverses écoles ont dit de vrai : voilà ce que j'appelle philosophie ». Il aurait vu encore que Némésius, que saint Jean Damascène a tant imité, jusqu'à le reproduire souvent textuellement, s'il a été, lui aussi, éclectique, s'est inspiré surtout de la philosophie d'Aristote. La conclusion qu'il aurait tirée, c'est qu'entre saint Jean Damascène et saint Thomas, au point de vue des influences aristotéliciennes, il n'y a eu qu'une différence du plus au moins. Saint Thomas s'est assimilé plus complètement et plus universellement les doctrines du Stagyrite; mais aussi il les a souvent mitigées, rectifiées : il a été, à sa façon, un éclectique.

Le tort du candidat a été donc de ne pas situer d'abord historiquement la philosophie qu'il étudiait. S'il avait pris cette précaution, il aurait été moins absolu dans ses affirmations et moins exclusif. Il ne se serait pas emparé, comme il l'a fait, de certains textes isolés, pour bâtir dessus tout un système d'interprétation. Ainsi, à propos de l'existence de Dieu, il fait de saint Jean Damascène un innéiste, s'appuyant sur ce texte « La connaissance de l'existence de Dieu a été mise en nous *naturellement* par Dieu lui-même ». Il a remarqué, cependant, que le même saint Jean Damascène donne immédiatement trois preuves formelles de l'existence de Dieu, les mêmes (et dans le même ordre) que reproduira en les développant saint Thomas. Ne faut-il pas interpréter le texte donné dans un autre sens que le sens innéiste? Et la véritable signification, n'est-ce pas que Dieu a donné une faculté qui, entrant en exercice par l'expérience nous mène tout naturellement à affirmer Dieu? Et saint Thomas pense-t-il autrement? — De même, à propos de la connaissance des attributs de Dieu, le thésiste soutient que saint Jean Damascène suit la doctrine de Denys l'Aréopagite, qui n'est pas celle de saint Thomas, que, d'après saint Jean Damascène, nous connaissons de Dieu *ce qu'il n'est pas, non ce qu'il est*. Ici encore, il y a une vue fausse ou incomplète. Saint Jean Damascène insiste sans doute, comme l'Aréopagite, sur la connaissance *négative* que nous avons de Dieu, parce qu'en effet nous ne pouvons pas saisir l'*essence* de cet être incompréhensible. Mais il est des textes, et, par exemple, le

suivant, où il affirme que nous avons une connaissance *positive* de Dieu : « Il faut donc penser que tout ce qu'on affirme de Dieu ne signifie rien *quant à son essence*, mais exprime ou ce qu'il n'est pas, ou une relation avec les créatures, ou *quelqu'une des propriétés qui accompagnent son essence* ». Saint Thomas, dans son admirable étude des attributs divins, ne semble faire que développer avec beaucoup d'originalité l'idée embryonnaire fournie par saint Jean Damascène.

M. Baylac conclut en disant que, d'après lui, le traité de la *Foi orthodoxe* de saint Jean Damascène a été très utile à saint Thomas, qu'il lui a fourni le premier exemple d'une *Somme* philosophique, que, sur la solution des principales questions, le Père grec et le Docteur latin ne diffèrent guère, malgré des apparences de textes contraires, mais que l'œuvre du premier n'est qu'une ébauche imparfaite comparée à l'œuvre complète et approfondie du second.

M. Portalié félicite, lui aussi, M. Duffo de la méthode si précise, si sobre, si littéraire qui a constamment présidé à cet attachant parallèle entre les deux grands théologiens de l'Orient et de l'Occident. Il croit cependant que le trop long contact avec l'écrivain grec a fini par énerver le critique, et que son héros, au lieu de lui inspirer un panégyrique, lui a paru, tout compte fait, peu digne d'une si longue étude. En tout cas, on ne lui reprochera pas de l'avoir flatté, tant il met d'insistance à le diminuer. Certes, refuser au Damascène l'originalité d'un penseur, et constater son rôle de sommiste ou de compilateur, rôle un peu analogue à celui du Maître des Sentences en Occident, c'est justice. Mais ne pourrait-on pas relever chez M. D. de très nombreuses critiques exagérées, ou même fondées uniquement sur une lecture superficielle du Damascène?

Ainsi après avoir rappelé les formules les plus agnostiques du Pseudo-Denys, de Plotin, M. Duffo ajoute : « Il nous semble que ces enseignements recueillis par le faux Aréopagite ont été transmis par lui à saint Jean Damascène, et *sont devenus le fond de sa doctrine* ». Tout le livre Ier du *De fide orthodoxa* proteste contre cette interprétation.

De même on se plaît à exaspérer les divergences doctrinales entre saint Thomas et le Docteur de Damas : on les crée même de toutes pièces, par exemple dans la description des privilèges d'Adam au paradis terrestre. Le théologien grec n'aurait pas admis de science infuse dans Adam, tandis qu'il l'affirme très explicitement; d'autre part il aurait attribué à certains théologiens et même approuvé l'affirmation de la vision béatifique dans notre premier père, tandis que pas un mot du texte allégué n'insinue un privilège qui aurait rendu tout péché impossible.

Il y a aussi beaucoup d'exagération dans ce jugement sur la doctrine de la Providence chez le docteur grec : « Dans les actes libres, la Providence n'a rien à voir; on ne trouve pas dans le *De fide orthodoxa* une seule trace de cette idée que les actes libres sont une collaboration de la Providence et du libre arbitre ». M. Duffo a voulu dire que son auteur ne traite pas expressément du concours de Dieu. Mais il s'est mépris sur le sens de cette formule : « Nos actes libres doivent être attribués non à la Providence, mais à la liberté ». Le texte lu intégralement prouve que saint Jean D. veut exclure de la Providence les seuls actes coupables, qui sont permis et non voulus par Dieu. Des actes bons, au contraire, il affirme qu'ils sont tous gouvernés et même préparés par la Providence divine.

Même quand le Damascène est parfaitement d'accord avec saint Thomas, comme dans la question de la liberté si nettement défendue par le Père

grec, M. Duffo n'admet pas que le Docteur angélique ait pu rien lui devoir : il estime que cette théorie est passée d'Aristote à saint Thomas, et que celui-ci ne fait appel à saint Jean Damascène que pour confirmer une doctrine venue d'ailleurs. Ne serait-il pas plus juste de renverser les rôles?

M. Falip présente au candidat quelques observations sur le chapitre de la thèse consacré au Saint-Esprit. M. Duffo a cru devoir s'inscrire contre les théologiens qui, à la suite du P. Lequien, voient dans saint Jean Damascène un tenant de la doctrine des Pères grecs : le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. D'après lui, saint Jean Damascène n'affirme pas la procession du Père par le Fils, mais une union entre le Verbe et l'Esprit, union analogue à celle qui existe entre le son de la voix et le verbe intérieur.

M. Falip lui reproche de n'avoir pas donné toute l'importance désirable à la formule, διὰ τοῦ Λόγου ἐκπορευόμενον, qu'on trouve dans deux ouvrages de saint Jean Damascène, le *Contra Manichaes* et la lettre « sur le Trisagion ». M. Duffo répond en disant que ce texte ne se trouvant pas dans le *De fide orthodoxa* où saint Jean Damascène parle tout au long et *ex professo*, du Saint-Esprit, il n'a pas cru devoir lui donner tant d'attention. M. Falip pense que cette seule raison ne suffit pas pour sacrifier ainsi des formules si claires. Il est d'avis que les textes moins clairs du *De fide*, où l'on nous parle de « l'Esprit du Fils », de l'Esprit « donné par le Fils aux hommes et manifesté par lui » etc., doivent être expliqués par ceux des autres traités ci-dessus nommés. Il aurait en outre désiré que le candidat examinât ces textes chez les Pères grecs antérieurs de qui saint Jean Damascène les a reçus. Il les aurait retrouvés chez les Cappadociens, et en particulier dans saint Grégoire de Nysse que Damascène a reproduit avec fidélité. Il n'aurait pas ainsi isolé saint Jean Damascène dans la tradition grecque, pour lui attribuer une doctrine singulière, obscure, sans attaches historiques, et qui n'est peut-être pas la sienne.

M. Saltet demande au candidat si une comparaison du *De fide orthodoxa* et de la *Somme* de saint Thomas ne révélerait pas des lacunes communes aux deux ouvrages. M. Duffo signale l'absence, dans les deux traités, d'une théorie de l'Eglise. Pareille lacune ne saurait surprendre chez saint Jean Damascène, car les Grecs ne sont jamais arrivés à une doctrine quelque peu ferme sur l'Eglise. Mais elle est très surprenante chez saint Thomas. A quelle cause l'attribuer? Le traité de l'Eglise avait sa place dans le *De sacramentis* de Hugues de Saint-Victor. S'il manque dans la *Somme*, est-ce parce que celle-ci n'a pas été achevée par saint Thomas, ou est-ce par suite de ce fait que le *De fide orthodoxa* a servi de modèle à saint Thomas? C'était là une question à étudier d'autant plus que les lacunes de la théologie scolastique quant au traité de l'Eglise n'ont pas été étrangères à la formation de théories hétérodoxes sur l'Eglise, pendant les quatorzième et quinzième siècles.

M. Saltet demande ensuite quelques explications sur le chapitre *De his quae de Christo dicuntur* (*De fide orthodoxa*, IV, 18). L'objet de ce chapitre est très curieux : c'est de donner une christologie d'après les Evangiles, ou ce que l'on appellerait aujourd'hui une théologie de l'Evangile : étant donné les récits évangéliques, s'en servir pour établir une psychologie du Christ. Poser un tel problème est original et atteste des préoccupations exégétiques très pénétrantes et précises. On n'est que plus surpris de lire les réponses données par saint Jean Damascène. Elles

s'inspirent, non des textes, mais d'une théologie abstraite, qui insiste si peu sur l'humanité du Christ, qu'elle côtoie le docétisme. Dès lors une question se pose. Est-ce bien Jean Damascène qui, après avoir si nettement posé le problème sur le terrain scripturaire, lui donne une solution *a priori*? M. Duffo répond, et après un échange de vues, on en vient à conclure que ce problème de théologie scripturaire a été posé pour la première fois, non par Jean Damascène, mais par les théologiens de l'école d'Antioche, si soucieux d'exégèse littérale. On retrouve la formule de ce problème dans Théodore de Mopsueste (*P. G.*, t. 66, col. 983 B); dans la conclusion du symbole d'union de 433 (*P. G.*, t. 77, col. 177 B); dans une lettre de saint Cyrille (*P. G.*, t. 77, col. 196), par laquelle ce problème s'est transmis dans la théologie grecque et a été enregistré par Jean Damascène. Mais si l'énoncé du problème a été maintenu, la solution qu'il a reçue a suivi le développement de la théologie grecque pendant cette longue période; or pendant ce temps, la théologie grecque s'est teintée de plus en plus de monophysisme. Dernière difficulté. Pourquoi saint Thomas n'a-t-il rien emprunté à ce chapitre du Damascène? C'est sans doute que ni l'énoncé du problème, ni la solution fournie par le théologien grec ne lui ont convenu.

Mgr le Recteur revient sur les éloges mérités qui ont été faits de la thèse du candidat, et il les complète. Le travail de M. D. est didactique, bien informé, d'une critique un peu sèche, mais nette et bien conduite. L'auteur a été sévère pour saint Jean Damascène, et on lui a montré que sur certains points cette sévérité ne se justifie pas. Mais sur d'autres points il est très vrai que le Damascène n'est qu'un compilateur sans originalité. Une monographie des sources du Damascène est une œuvre qui reste à faire.

Mgr le Recteur fait préciser par M. D. quelques points de la théologie sacramentaire comparée de saint Thomas et du Damascène. M. D. a grand raison de dire que saint Thomas n'a pas trouvé chez le Damascène la théorie du caractère baptismal. Ce que le Damascène dit de la σφραγίς baptismale ne vient pas de saint Grégoire de Nysse, comme le pense M. D. Il y a là une image beaucoup plus ancienne, puisqu'on la retrouve au second siècle; mais ce n'est qu'une image. M. D. a eu raison encore de dire que la notion de transsubstantiation est étrangère au Damascène. Il n'est question pour lui que de conversion. M. D. a noté justement que le Damascène n'ignorait pas pour autant la distinction aristotélicienne de la substance et de l'accident. Enfin, est-on sûr que le Damascène attribue à l'eucharistie le don de l'immortalité? M. D. admet que, pour le Damascène, l'immortalité est conférée par la rédemption. Mais est-ce l'eucharistie qui fait participer l'homme au bénéfice de la rédemption? N'est-ce pas le baptême? Il semble donc bien qu'il y ait là une idée mal éclaircie soit par M. D., soit par son auteur.

Le Jury, après délibération, reçoit M. Duffo docteur, avec la mention *cum magna laude*.

NOTES ET CRITIQUES

« Mon plus vif désir serait de transformer en un véritable livre cette ébauche d'une étude sur les origines chrétiennes et même d'en faire le premier volume d'une histoire ancienne du christianisme ». Ce désir, que Mgr Duchesne formulait en tête de la seconde édition lithographiée de ses *Origines chrétiennes*, a mis quelque vingt ans à devenir une réalité[1]. Et l'auteur n'éprouve nul besoin de justifier ce retard ; il s'excuserait plus volontiers d'être arrivé si tôt. S'il s'est décidé, déclare-t-il sans ambages, à prendre la plume, c'est qu'il a été exhorté et contraint par tant de personnes qu'il a dû, pour obtenir le repos, leur donner satisfaction. Entre nous, eussent-elles été moins discrètes, cette pression et cette contrainte n'en auraient été que plus tôt amnistiées par les lecteurs de l'*Histoire ancienne de l'Eglise*, surtout quand ils auront vu de quels motifs l'auteur entend couvrir ses lenteurs et ses hésitations.

A l'entendre, quel qu'ait été l'enrichissement dont l'histoire littéraire a grossi son actif, « il ne faut pas croire que le progrès des études ait modifié essentiellement ou même grandement la tradition qui s'exprime dans les doctes volumes de Tillemont. Les résultats partiels acquis par tant de découvertes et d'efforts tendent, en somme, à justifier la façon de voir des sages critiques du temps de Louis XIV ». Tout au plus les progrès de la recherche érudite justifient-ils et autorisent-ils une œuvre d'exposition et de vulgarisation.

Dieu nous garde de contester la sincérité d'une pareille déclaration, et encore moins d'en méconnaître la modestie. Cependant, ou nous nous trompons fort, ou « les gens experts et sensés » auxquels fait appel Mgr Duchesne, persisteront à penser qu'il était grand temps qu'une synthèse capable de faire autorité vint intégrer celles des acquisitions ou des découvertes de notre critique actuelle qui étaient réellement de bon aloi. Et sans préjuger les sentiments des lecteurs du *Bulletin*, je crois bien pouvoir ajouter que si, à certains dehors, par exemple à la sobriété intentionnelle de la bibliographie et au souci évident d'éviter toute discussion critique, certains d'entre eux reconnaissent dans ce livre quelques aspects accessoires des œuvres de vulgarisation, ils n'en liront pas long sans s'avouer que, par la préoccupation constante de remonter directement aux sources et de se contenter de leurs seules données, la vulgarisation ainsi comprise atteint un degré d'originalité scientifique auquel telles œuvres encombrées de références ne sauraient prétendre.

Aussi bien la portée d'un livre se mesure moins à son étiquette qu'à son contenu. Le présent volume se donne comme le tome premier d'une *Histoire ancienne de l'Eglise*, et ce titre semble bien annoncer encore un ou deux volumes au moins. Dans celui qui nous est offert aujourd'hui, nous suivons pas à pas le développement chrétien et la propagation de l'Evangile pendant les trois premiers siècles.

Dans quelles conditions s'accomplit ce double travail interne et externe ? par quelle série d'expansions la cellule initiale qui fut l'église primitive de Jérusalem et la foi au Christ Jésus, vint-elle à couvrir l'empire romain

1. *Histoire ancienne de l'Église*, t. I^er^ (Paris, Fontemoing, éditeur, 1906).

et le monde barbare alors connu du réseau de ses ramifications? quelle part revient dans cette œuvre de christianisation à l'action des premiers Apôtres et de leurs successeurs, les missionnaires itinérants? quel secours trouvèrent-ils dans la bonne nouvelle transmise par la tradition orale, ou fixée dans les Écritures, dans l'enthousiasme de l'instinct religieux ou dans la réflexion organisatrice de la hiérarchie? par quelles étapes et à quel moment la foi au Verbe pénètre-t-elle en Orient, à Rome, en Afrique, en Gaule? que doit-elle de lumière et de force communicative aux travaux des apologistes et des docteurs? quelles résistances rencontre-t-elle dans les passions des foules, les contradictions de l'hérésie, la concurrence de la gnose et l'opposition violente du pouvoir? quel fut enfin son effet sur la moralité publique? Ce sont là autant de questions dont on sera heureux de trouver ici la solution complète, aussi complète du moins que le permet l'état de nos connaissances actuelles. Car si l'auteur ne se croit pas tenu de nous indiquer toutes ses sources, un œil exercé a bientôt fait de reconnaitre qu'il ne s'est dispensé d'en consulter aucune, et il n'a pas de peine à démêler dans le tissu du récit la provenance des éléments multiples qui le constituent. Après Eusèbe qui reste, tout naturellement, la source principale, on voit là souvent mis à contribution, les documents sortis « de l'actif laboratoire de M. Adolf Harnack », et combien d'autres encore! Il est rare qu'il n'y soit pas fait état des nombreux textes latins, grecs, syriaques, coptes ou slaves, mis au jour dans ces dernières années sur le terrain des origines chrétiennes; les études même qui éclaircissent le sens des textes déjà connus ou leur donnent une valeur nouvelle, sont pareillement mises à profit.

Mais si aucune publication documentaire sérieuse n'échappe au regard de notre historien, il n'accepte qu'à bon escient les interprétations qu'y attachent ou les conclusions qu'en tirent leurs savants auteurs. Il serait aisé de relever notamment les divergences qui le séparent de M. Harnack ou de M. Funk, les corrections qu'il apporte à quelques-unes de leurs vues sur la portée ou la formation de certains textes primitifs.

Aussi bien Mgr Duchesne ne s'excepte pas lui-même des sévérités de sa critique. Si sur des points d'importance il maintient sans difficulté les positions qu'il a prises dans de précédentes études, il ne montre nul scrupule, à l'occasion, à faire bénéficier ces mêmes études des apports récents de l'érudition historique. Et à ce point de vue rien n'est plus instructif que la comparaison du nouveau volume avec les anciens cahiers lithographiés des *Origines chrétiennes*, dont l'auteur parle avec une si belle abnégation. Le premier fruit de cette étude comparée serait de permettre de mesurer, en toute rigueur, le véritable progrès réalisé par la production historique de ces vingt dernières années: au retentissement qu'elle a dans l'œuvre de Mgr Duchesne et qui s'accuse très nettement par le sort fait dans l'ouvrage imprimé à l'ébauche manuscrite, il devient aisé de discerner ce qu'il y a eu de fort ou de faible, de caduc ou de définitif dans cette production. Bien des pages anciennes, les plus nombreuses sans contredit, ont trouvé place sans modification essentielle, dans l'œuvre nouvelle et elles y font très honorable figure. D'autres parties, telles que l'étude sur Aristide, saint Hippolyte, Clément d'Alexandrie etc., ont été reprises en sous-œuvre et reconstituées sur nouveaux frais. Telle théorie comme celle de l'assimilation, au point de vue de la législation, des églises chrétiennes aux associations funéraires, encore discutée dans l'édition manuscrite, est ici franchement abandonnée. En revanche des additions

importantes et neuves permettent de suivre au jour le jour la genèse et l'évolution de la littérature chrétienne, et partant de mesurer le travail de la spontanéité ou de la réflexion dans l'œuvre du développement doctrinal. Un chapitre tout entier a été consacré aux livres chrétiens, aux épitres de saint Paul et à leur groupement en recueil, aux écrits johanniques, aux évangiles synoptiques, à leurs caractères spécifiques et à leur formation. Sur ces questions, objet de tant de controverses dont nous risquons d'attendre encore la solution, notre historien ne s'est point dérobé au devoir qui s'imposait à lui de dire son mot dans les discussions engagées; il l'a fait avec la sincérité et la netteté dont il est coutumier; il a proposé ces solutions, du moins pour les cas où le débat lui semblait comporter une solution de quelque solidité. Pour les autres, il a plutôt fait preuve d'un goût très médiocre pour le sisyphisme exégétique : « Ici, écrit-il quelque part, il est dangereux d'être précis. Le mieux est de ne pas trop sonder des ténèbres où les yeux s'usent sans résultat très appréciable ».

A cette heure, ce sera sans doute l'un des traits les plus remarqués de l'*Histoire ancienne* que ce souci de se tenir en garde contre la tentation de suppléer par des constructions subjectives aux données positives qui se dérobent, dans ces études où la pénurie de documents a toujours fait la part si belle à l'esprit de système. Au reste Mgr Duchesne ne nous cache pas qu'il en a bien délibérément pris son parti. « On est revenu, écrit-il dans sa préface, des systèmes insensés dont Tubingue eut la primeur : d'autres il est vrai, les ont remplacés, car le cerveau humain est toujours fécond en inventions bizarres. Mais il y a une opinion moyenne représentée par les jugements des gens graves et sains d'esprit qui s'impose au public de sens rassis. Je n'ai pas besoin de dire que je crois être de celle-là ». On le lui accordera sans peine, surtout quand on l'entendra s'accuser d'une certaine tendance à limiter sa curiosité. Il admire beaucoup, ajoute-t-il, les personnes qui veulent tout savoir, et il rend hommage à l'ingéniosité avec laquelle elles savent prolonger par des hypothèses séduisantes les perspectives ouvertes sur témoignages bien vérifiés. Pour son usage personnel il préfère les terrains solides, il aime mieux aller moins loin et marcher avec plus de sécurité.

A cette réserve voulue, avouée, qui n'est pas nouvelle chez lui, et dont je n'aurai pas l'outrecuidance de le féliciter, l'exposé de notre historien, hâtons-nous de le dire, n'a rien perdu de cette profondeur pénétrante, de cette vigueur de touche et de cette sincérité de ton, auxquelles tous ses écrits antérieurs nous ont habitués.

Sous sa plume, la physionomie de cette époque primitive, ordinairement si pâle et si indistincte chez les auteurs ecclésiastiques, prend l'animation et les couleurs de la vie. Des chapitres comme ceux de la gnose, de la propagande au IIe siècle, du montanisme, de l'Afrique chrétienne, font au mieux saisir sur le vif cette intensité de sève religieuse dont débordent les premières communautés chrétiennes. Et pendant qu'il démêle d'une main si experte le rameau touffu des spéculations judéo-chrétiennes, gnostiques ou marcionites, il nous trace dans les portraits d'Hermas, d'Origène, de saint Cyprien et d'autres, de véritables chefs-d'œuvre de reconstitution historique et de divination psychologique. Grâce à lui, l'histoire vraie des origines chrétiennes ne sera plus un livre fermé ou accessible aux seuls initiés. Le grand public français, — j'entends celui qui lit et qui comprend l'intérêt de ces événements où le christianisme va prendre son orientation définitive, — ne sera plus détourné de cette

histoire par l'aspect hiératique ou conventionnel qui semblait en faire un domaine réservé à l'exclusive admiration des croyants, ou voué aux polémiques éternelles des sectaires. Les travailleurs obligés de se renseigner rapidement sur le christianisme primitif et sur les derniers progrès de son histoire, n'avaient guère jusqu'ici à leur disposition que les productions de l'érudition allemande. S'ils ne peuvent pas encore se passer de leur secours, ils pourront du moins contrôler aujourd'hui leurs données. Quant à nos professeurs de séminaires, qui souvent nous content leur embarras et leur vif désir de trouver un ouvrage qu'ils puissent utiliser pour leurs cours, les voilà pourvus, au moins en ce qui concerne les origines; l'*Histoire ancienne* à tout ce qu'il faut pour guider et assurer leur marche [1].

***

« Aujourd'hui, dit **M. Cresson** [2], ceux qui n'ont pas sur les yeux un bandeau trop épais voient clairement qu'il n'y a plus que trois philosophies qui comptent vraiment : le naturalisme, le moralisme criticiste et le traditionalisme. » On pourrait même les réduire à deux : intellectualisme naturaliste et moralisme soit individualiste soit traditionaliste.

Depuis trois siècles, sous l'inspiration de Bacon et surtout de Descartes, la science s'est constituée et développée avec un succès vraiment merveilleux. Astronomie, physique, chimie, biologie, psychologie, sociologie ont transformé la conception du monde. « On peut dire que tout l'effort de la pensée scientifique a toujours tendu dans un même sens : dissoudre cette conception géocentrique, anthropocentrique et finaliste des choses, et y substituer une représentation et une explication toutes mécanistes du monde. » Les découvertes scientifiques ont suggéré l'hypothèse grandiose de l'évolution. Cette admirable métaphysique de la nature, si simple et si cohérente, confirmée chaque jour par les progrès de la science, devrait séduire tous les esprits, tous ceux du moins qui, disciples de Descartes, cherchent en toute matière le rationnel, l'intelligible, « sans se préoccuper du retentissement que les idées qu'on aura jugées véritables pourront avoir, en particulier, sur les convictions soit morales, soit religieuses, soit politiques de l'humanité. »

Et pourtant le naturalisme a ses ennemis et des ennemis irréductibles. Ces ennemis sont ceux qui demandent à la philosophie de satisfaire non seulement leur entendement, mais leur âme tout entière. Le déterminisme naturaliste condamne comme vaine illusion tout sentiment moral. Dès lors, « la vie n'a plus aucun sens, aucune valeur, aucun intérêt ». La conscience morale se révolte, et l'on discute les titres scientifiques et métaphysiques du naturalisme. Au point de vue scientifique, les spiritualistes accusent le naturalisme de n'expliquer l'origine ni du monde, ni de la vie, ni la pensée; de métamorphoser en dogmes les théories physiques et chimiques; de n'être, en un mot, qu'un « roman à base scientifique », une « mythologie savante. » Au point de vue métaphysique, les néo-criticistes accusent l'évolutionnisme d'ériger en principes fondamentaux de simples postulats, tels que le déterminisme universel et l'identité de l'intelligible et du réel; de dire à chaque instant : Telle chose est, quand il

1. Elle paraît avec l'*imprimatur* du P. Lepidi, maître du sacré palais. Puisque je mets ici une note, que je signale une coquille ou une inadvertance à faire disparaître de la deuxième édition, p. 183, il est parlé de la « grosse somme de 200 sesterces (environ 40.000 francs) ». C'est 200.000 sesterces qu'on a voulu dire.

2. *Le malaise de la pensée philosophique* (Alcan, 1905).

devrait dire : Tout se passe comme si telle chose était; de présenter enfin comme définitive une explication peut-être provisoire. Bref, le naturalisme est une hypothèse, une croyance, qui théoriquement ne vaut pas plus qu'une autre, et qui pratiquement vaut moins que toute autre, car elle est profondément « décourageante et écœurante. »

Convient-il d'opposer système à système? Les adversaires du naturalisme ne le pensent pas. « Nous ne pouvons rien savoir scientifiquement sur notre origine, notre destinée, notre devoir dans la vie. » Mais nous pouvons croire à quelque chose, et nous le devons, car la vie n'attend pas et nous oblige à prendre parti. Il importe donc de choisir avant tout une doctrine morale, une doctrine qui se recommande par son harmonie avec nos besoins moraux et vitaux. A l'intellectualisme, on oppose donc des fidéismes, à savoir le moralisme criticiste et le traditionalisme, l'un d'esprit protestant, l'autre d'esprit catholique. Le premier, représenté par Secrétan et Renouvier, place le critérium de la vérité dans la croyance morale de l'individu. Le second, représenté de nos jours par M. Brunetière, se défie de la conscience individuelle et cherche la vérité dans l'enseignement traditionnel de l'Église catholique. Tous deux aboutissent « à des mysticismes plus ou moins avoués », que répudient des disciples plus rationalistes, tels que, d'un côté, M. Buisson, et de l'autre, M. Barrès.

Peut-on espérer que la raison finira par unifier les pensées et les principes d'action? M. C. en doute, à cause de l'action profonde des caractères et des tempéraments sur la passion et la volonté, et, par là, sur la croyance, et aussi à cause du caractère discutable de toute doctrine philosophique, M. C. estimant comme Renouvier qu'aucune doctrine ne peut résister à la dialectique de celui dont le cœur n'en veut pas. Mais si la logique échoue, peut-être que des raisons « extra-logiques » auront plus de succès, « l'utilité vitale », par exemple. M. C. croit que, de plus en plus, la vie imposera à l'homme des principes qui le pousseront à « vivre, faire vivre, et travailler pour la société ». L'individu tombera dans le piège tendu par le génie de l'espèce. « La vie produit les croyances dont elle a besoin, comme elle se crée tous ses organes. Elle est la grande dupeuse qui nous fait prendre pour des axiomes, pendant un temps, les illusions qui la servent. » Ainsi, de nos jours, les esprits les plus positifs ne sont-ils pas hypnotisés par les grands principes « plus sentimentaux que scientifiques » de « Devoir, Progrès, Solidarité »! L'action progressive de la vie harmonisera les cœurs, en aveuglant les esprits, et alors enfin aura probablement cessé le malaise de la pensée philosophique.

Il faut louer, dans le livre de M. C., une vigueur et une clarté peu communes. L'auteur n'hésite pas à multiplier ses formules, pour donner plus de relief à sa pensée. Les systèmes qu'il étudie, il les campe bien l'un en face de l'autre. Et, entre eux, dit-il, « il faut opter ». Son choix à lui n'est pas douteux. Il traite de « rétrograde, anticartésienne, antiscientifique », la philosophie moraliste. Il opte donc pour le naturalisme. Intellectualisme pur ou moralisme pur, pour ou contre la science, voilà l'alternative qu'il pose. Bloc contre bloc. Ce sont des simplifications trop radicales, des cadres trop rigides et abstraits. « Les couleurs des divers drapeaux philosophiques » ne sont pas si tranchées, si crues : il y a des nuances intermédiaires. Secrétan, il est vrai, pose en absolu le devoir et ose écrire : « Il est possible de douter du devoir et de sa valeur absolue ». Mais Renouvier n'a nullement cette attitude, encore moins MM. Boutroux et Bergson, que M. C. ne nomme même pas. Parmi les traditionalistes, M. Brunetière

dénonce la faillite de la science, mais il en est d'autres qui, non moins soucieux des croyances morales et religieuses, se gardent d'opposer à la science une telle fin de non-recevoir.

Est-il bien sûr, d'ailleurs, que les intransigeants du naturalisme et du moralisme restent eux-mêmes cantonnés dans leurs positions extrêmes? Le naturaliste a bien la superstition de la science, mais n'a-t-il pas quelque respect de la morale? Le moraliste a certes la superstition de la moralité, mais il ne dédaigne pas la science.

Concessions illogiques, dira-t-on! C'est assurément un minimum d'entente, mais remarquez qu'il correspond à un maximum d'intransigeance doctrinale. Il n'en va plus ainsi, dès qu'on se refuse à sacrifier, même en principe, la science à la moralité ou réciproquement. Alors le problème peut se poser de deux manières : il peut se poser comme l'a posé Kant, ou bien comme le posent les « philosophies de la liberté ».

Kant admet les deux blocs : il accepte les deux termes de l'antithèse, déterminisme et liberté. C'est une antinomie, et qu'il faut résoudre, car comme dit M. Séailles : « L'esprit n'est pas une façon de magasin où l'on entasse tout ce qu'on veut, où les matériaux les plus divers peuvent être juxtaposés, sans se mêler ni se contrarier, comme on range côte à côte dans une bibliothèque des livres dont l'un réfute l'autre. » On sait que Kant résout l'antinomie par la distinction de deux points de vue également nécessaires et irréductibles. A son exemple, des philosophes éminents ont reçu science et morale sous leur toit, « logeant la science au rez-de-chaussée et la morale au premier étage » : chacune d'elles a son domaine à part, sa certitude propre. L'une opère dans l'abstrait, « dépersonnalisant » l'homme, l'autre atteint seule la réalité complexe et vivante, la personnalité humaine; et la certitude morale, pour être d'un autre ordre, ne vaut pas moins que la certitude théorique.

Cette sorte de dualisme ne satisfait pas complètement les esprits avides d'unité : il leur faut une conciliation complète des deux doctrines. Conciliation impossible, si l'on ne modifie l'un des termes antithétiques. Aussi les philosophies de la liberté font-elles la « critique » du déterminisme, soit dans l'ordre de la connaissance, soit dans l'ordre de la science. Renouvier et M. Boutroux, aidés sur le terrain scientifique par MM. Le Roy et Poincaré, sur le terrain psychologique par MM. Bergson et W. James, défont la trame trop serrée des lois naturelles et psychologiques et insèrent dans les interstices contingence et liberté. Là donc où l'on ne voyait qu'antagonisme, il faut voir solidarité, mieux encore dépendance : certitude spéculative et certitude pratique sont du même ordre, et la première n'est qu'une dérivation de la seconde. Voilà l'unité fondée sur la primauté de la raison pratique.

En face des arguments apportés par les philosophies de la liberté, il faut avoir la foi robuste pour rester un naturaliste intransigeant. Et d'autre part, il faut avoir la résignation facile, pour rester un intellectualiste exclusif, quand on montre soi-même dans l'utilité vitale d'une doctrine la principale, sinon l'unique raison de sa survie.

LA RÉDACTION.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — MESNIL (EURE).

LES ÉTATS MYSTIQUES

DE SAINTE THÉRÈSE ET LA THÉORIE DU « SUBCONSCIENT »

L'étude du « fait religieux » considéré dans ses différentes formes, dans sa nature propre, dans son origine chez les « individus » religieux, est l'étude, peut-on dire, à l'ordre du jour. On ne se contente pas d'étudier les religions dans leur forme collective, dans leur rôle social. Ce sont, comme l'on dit, « les variétés de l'expérience religieuse » individuelle qui deviennent l'objet principal des recherches de certains psychologues. Il n'y a pas jusqu'à des faits, dont le caractère particulier et extraordinaire semblait devoir être réservé aux investigations des théologiens, qui ne soient traités, depuis quelques années, par la méthode psychologique. Nous voulons parler des *faits mystiques*[1]. Naguère encore la « Société française de philosophie[2] » ne craignait pas de traiter dans une de ses séances la question délicate et difficile du « développement des états mystiques chez sainte Thérèse ».

1. Signalons les principaux travaux parus sur ce sujet : 1° Récéjac, *Essais sur les fondements de la connaissance mystique*, 1897. — 2° Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne*, 1900. — 3° William James, *L'Expérience religieuse*, traduction française, 1905. — 4° Divers articles de MM. Murisier, Godfernaux, Leuba, de Montmorand, parus dans la *Revue philosophique* de 1898 à 1906. — M. G. Dumas fait cette année un cours à la Sorbonne sur le mysticisme de sainte Thérèse.

2. *Bulletin de la Société française de philosophie*. Janvier 1906, Paris, Colin. — La Société française de philosophie, fondée en 1901 et composée des membres les plus éminents de l'Université, se réunit à Paris à peu près tous les mois, et discute dans chaque séance une thèse philosophique. L'un des membres soutient la thèse; d'autres, désignés à l'avance, présentent des observations ou des objections. Cette société rappelle la société de Saint Thomas d'Aquin qu'avait fondée Mgr D'Hulst. Il est intéressant de lire le compte rendu de ces discussions, ne serait-ce qu'à titre d'indication des idées qui s'agitent dans un milieu influent.

Nous voudrions, en élargissant un peu le débat, en cherchant quelle est la théorie qui a été mise au service de la thèse soutenue dans cette séance, résumer et discuter les faits et les idées que certains membres de la société ont exposés.

I

La méthode, disions-nous, appliquée à l'étude des phénomènes religieux, c'est la méthode psychologique. Les phénomènes religieux, en effet, sont avant tout des faits de conscience, des formes de la vie intérieure. Ils se trouvent décrits dans des documents rédigés, avec une précision et une finesse souvent admirables, par les sujets mêmes religieux qui les ont ressentis. Il semble donc, puisque ce sont des faits de conscience, qu'il est permis au psychologue de les analyser, de les classer, d'en marquer les caractères divers et distincts, c'est-à-dire de faire, autant que cela est possible, œuvre de science.

Cette étude demande, il est vrai, des qualités d'esprit rares et des connaissances aussi rares. Elle comporte l'enquête des expériences authentiques du passé, la connaissance des données nouvelles de la psychologie et même de la médecine. Toutes ces connaissances sont nécessaires pour saisir dans l'expérience religieuse ce qu'elle a de propre, pour la distinguer de tout ce qui n'est pas elle. Mais là, semble-t-il, s'arrête l'œuvre du psychologue. Quand il a discerné les caractères des phénomènes religieux des caractères des autres phénomènes de conscience, sa tâche est remplie. Aller plus loin serait sortir de son rôle. Ainsi la psychologie dite expérimentale étudie les divers phénomènes de l'âme, les analyse, les distingue, les classe, en décrit exactement la nature; mais elle se garde de se prononcer sur le principe même de ces faits. En le faisant, elle empiéterait sur le domaine de la psychologie rationnelle. Par conséquent, le psychologue peut étudier les phé-

nomènes religieux comme étant dans le sujet qui en est affecté (c'est la condition même de la recherche positive); mais il ne doit pas les considérer comme étant du sujet seul. Ce serait, tout en prétendant rester dans le domaine de l'expérience, trancher une question métaphysique. La question d'origine première (et il s'agit ici de cela) ne peut être qu'une question métaphysique.

Mais on dira[1] : « J'exclus l'origine transcendante des phénomènes religieux par *méthode*. Je fais de l'histoire et de la psychologie, j'essaye de décrire historiquement et d'expliquer psychologiquement; si ma méthode épuise l'intégralité des faits, elle suffit; si elle laisse un résidu, il faut faire appel à d'autres moyens pour expliquer ce résidu ». C'est fort bien; mais que ce soit la méthode ou un postulat métaphysique préalablement admis qui exclue l'origine transcendante de ces faits, le résultat est le même.

Il est évident que la méthode psychologique n'a pas à connaître de la transcendance du fait religieux et n'a aucun moyen de la connaître; mais la question est de savoir si elle est une méthode suffisante, si, se proposant d'*expliquer* les faits religieux, elle ne s'expose pas à sortir de ses limites. Considérons, par exemple, les faits mystiques. Je puis les étudier pour distinguer le mysticisme vrai du mysticisme faux; mais il est nécessaire que préalablement je sache qu'il y a un vrai mysticisme et un faux mysticisme. Je puis les étudier comme étant des formes des faits de névropathie ou d'hystérie; mais il faut encore que préalablement je me sois persuadé que la névropathie et le mysticisme sont la même chose, que leurs caractères sont indiscernables. Je puis enfin les étudier, sans idée préconçue, uniquement pour déterminer leurs caractères. Je fais alors, et alors seulement, œuvre de psychologue. Cette attitude seule ne m'expose à aucune erreur, à aucune fausse interprétation : je ne nie rien, je n'exclus rien. Au contraire, l'atti-

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*, janvier 1906, p. 23.

tude qui fait exclure par méthode, sous prétexte qu'on ne fait que de la psychologie, l'origine transcendante des phénomènes religieux, expose à une fausse interprétation de ces phénomènes. On sera tenté de traiter Dieu comme une idée dont les origines et les effets sont dans l'esprit seul, comme une création de nos puissances affectives et contemplatives. Cela vient de ce qu'on regarde *a priori* la méthode psychologique que l'on a choisie comme étant une méthode capable de donner l'explication totale des faits étudiés. C'est ce postulat non avoué qui peut gâter la méthode elle-même et faire aboutir à de fausses conclusions.

Nous avons cru devoir insister, avant d'aborder les états mystiques de sainte Thérèse, sur la valeur et la portée de la méthode psychologique, parce que, nous semble-t-il, le défaut principal de certains psychologues est de demander à cette méthode plus qu'elle ne peut fournir et de donner par là des solutions erronées.

***

M. E. Boutroux nous paraît s'être tenu dans les justes bornes de la méthode psychologique pour l'analyse des états mystiques de sainte Thérèse[1].

Il ne s'agit pas de présenter un tableau complet du mysticisme de la sainte, mais seulement de montrer la liaison de ses états mystiques, et, par là, de chercher à se rendre compte du travail qui s'opère dans son esprit, et de déterminer, autant que possible, la signification de sa vie.

Nous distinguons un premier état d'oraison dont le sommet est l'extase et le ravissement précédés de l'état de quiétude et d'union. Cet état abolit la conscience sensorielle et réalise intérieurement, pour un temps très court, la conscience à la fois intellectuelle et affective de la présence divine.

1. *Bulletin*... p. 13 et ssq. — Nous ne faisons principalement que résumer les analyses délicates de M. Boutroux.

Un second état est celui qu'on peut appeler de peine extatique. L'âme de sainte Thérèse sent que « Dieu lui est donné, pour ainsi dire, absent ». Le moi sensoriel apparaît comme un obstacle à l'union, et cette vue engendre une peine qui « procède, dit la Sainte, du dégoût de la vie que le désir de voir Dieu me cause, et de ce que mon mal est sans remède, parce qu'il n'y en aurait point d'autre que la mort et qu'il ne m'est pas permis de me la donner ».

Un troisième et dernier état est appelé par sainte Thérèse un « mariage spirituel ». Il s'agit ici d'une transformation radicale de l'âme par la possession divine, plus continue et plus permanente, par la sensation habituelle que Dieu est présent réellement dans l'âme, que l'âme vit en lui, qu'il agit en elle et elle avec lui. La vie pratique ayant sa source en Dieu même cesse d'être un obstacle à la possession divine; elle en devient le moyen. Ainsi se résout en sainte Thérèse le problème religieux de l'action et de la contemplation, du moi et de Dieu, par la création d'un état supérieur qui rend possible leur coexistence. Ce dernier état n'est pas un état acquis une fois pour toutes, avec le sentiment d'une pleine et définitive possession. C'est plutôt un état dans lequel la Sainte s'efforce, de son côté, de s'établir habituellement.

Ces trois états ne forment pas une succession chronologique, une série de périodes gouvernées par une loi d'évolution purement psychologique ou physiologique. Ils forment un développement logique, de sorte que le second état suit logiquement du premier, et le troisième du second, avec des alternances permettant de s'élever directement du premier au troisième, sans passer par le second, et de revenir du troisième au premier. Bien des textes de l'*Autobiographie* de sainte Thérèse le prouvent. Citons-en un qui montre, dans une seule expérience religieuse, logiquement enchaînées : 1° l'aliénation des puissances de l'homme naturel, 2° l'extase de séparation, 3° l'action en communion avec Dieu. « Si le ravissement a été grand, dit la Sainte,

les puissances se trouvent tellement abîmées en Dieu qu'elles semblent être hors d'elles-mêmes. — La seule peine que l'âme ressente alors est de se trouver engagée à vivre encore dans le monde. — Elle est comme un oiseau qui, après avoir jeté ses premières plumes, se trouve avoir les ailes assez fortes pour s'élever vers le ciel ».

De l'étude attentive de l'*Autobiographie* de sainte Thérèse, il résulte que la sainte n'est pas une contemplative passive. Tout, chez elle, va à la réalisation, à l'action. Les principes moteurs essentiels sont, dans son âme, l'idée et la volonté. Quant au sentiment, il s'attache précisément aux objets que l'intelligence propose et que la volonté embrasse. Le progrès de la Sainte consiste, après avoir déterminé des fins et des moyens, à réaliser les unes par les autres. Les fins consistent à obtenir pour soi la plus haute perfection, et à en faire jouir le plus grand nombre d'âmes possible, c'est-à-dire, dans la pensée de sainte Thérèse, à fonder des monastères de Carmélites réformés. Les moyens sont de s'unir le plus intimement possible à Dieu, de laisser Dieu agir dans l'âme.

Voici quel est le processus de cette action divine. D'abord la sainte voit Dieu venir à elle et lui communiquer ses volontés. Dieu lui parle du dehors en quelque sorte, et lui dicte la conduite qu'elle doit tenir. Forte de ces commandements divins, elle les oppose aux doutes, aux hésitations, voire à la contradiction de ses confesseurs. En second lieu, sainte Thérèse sent sa volonté, sa force s'unir intimement à celles de Dieu, et devenir, en quelque sorte, divines elles-mêmes. Les effets qui suivent cette expérience ne la font pas douter que ses visions et révélations ne viennent de Dieu; car elles créent en elle un nouveau foyer de force morale, mettent fin à ses luttes intérieures, lui donnent un sentiment de paix, lui confèrent des vertus qu'elle n'aurait pu acquérir par elle-même, illuminent son intelligence, et guérissent même ses maux physiques.

En définitive, la vie de sainte Thérèse est la réalisation

d'une doctrine vécue, l'ascétisme. L'ascétisme libère les forces spirituelles que la pression des choses extérieures tient captives, et ces forces s'accroissent de l'action divine. De cette action résulte en premier lieu une connaissance surnaturelle qui s'obtient par voie d'intuition intellectuelle. Sainte Thérèse a très nettement l'idée d'une perception qui n'est pas celle des sens, dont les sens ne sont pas capables, et qui est donnée à l'intelligence seule. Par une telle intuition nous connaissons l'être, ce qui est véritablement, par opposition aux objets de nos sens qui ne sont que des apparences, ce qui est l'ineffable et l'invisible. Ensuite l'action de Dieu dans l'âme de la sainte a pour effet d'y créer un foyer nouveau de force et d'activité, efficace pour elle-même et pour les autres.

***

Tels sont les résultats que la méthode psychologique appliquée aux états mystiques de sainte Thérèse paraît pouvoir donner. Telle est la marche que doit suivre, semble-t-il, un psychologue circonspect. Il prend les faits tels qu'ils sont donnés, sans y rien ajouter ni rien retrancher. Il ne se substitue pas à la sainte; il ne modifie pas ses états intérieurs, mais il les présente tels qu'ils sont; il s'interdit *a priori* de se prononcer sur le principe dernier de ces états, reconnaissant que sa méthode n'a pas à en connaître.

M. Delacroix ne s'en est pas tenu à cette réserve [1]. Pour lui, « par le produit d'un développement tout spontané ou par l'effet d'influences proches ou lointaines, comme les directeurs, les livres, la tradition, les exemples », sainte Thérèse « s'est créé l'objet de sa contemplation »; à l'aide « de visions imaginaires et d'états qui s'appellent mutuellement », elle s'est formé l'idée de son Dieu, et la construction qu'elle a ainsi « édifiée » repose « sur un fond de

1. *Bulletin de la Société française de philosophie*. — M. Delacroix soutenait la thèse que nous combattons.

névrose ». Son mysticisme « est essentiellement une suite, un enchaînement d'actes, *une succession de formes qui s'appellent, se commandent, se transforment les unes dans les autres* ». D'abord la sainte « cherche » à s'élever aux états mystiques, c'est-à-dire à l'état d'union du divin et de l'humain, et y atteint dans des moments très courts par l'extase. A cet état fugitif, et parce qu'il est fugitif, succède un état de peine. Enfin, l'antithèse existant entre ces deux états est levée par un troisième état ou état de possession continue du divin. Dans ce dernier, sainte Thérèse a « un sentiment d'automatisme, créé par la réduction de la conscience personnelle à l'opération divine ». En définitive, pour M. Delacroix, le cas de la sainte est un cas de névropathie ou d'hystérie *sui generis*. Ses visions, son union avec un Dieu réel ne sont que des hallucinations.

Pour savoir si cette conclusion est exacte, il faut nous demander, d'abord, si, au point de vue psychologique, des caractères certains ne nous permettent pas de distinguer la perception vraie de l'hallucination, et, en second lieu, ces caractères étant déterminés, si les faits mystiques de sainte Thérèse se rapportent à la perception ou à l'hallucination. Toutes deux ont cela de commun que leur objet s'extériorise pour le sujet : le sujet percevant et le sujet halluciné voient l'un et l'autre hors d'eux-mêmes ce qu'ils voient; mais ils ne se comportent pas également vis-à-vis de leur objet. Le sujet percevant n'est pas purement passif; il réagit contre la sensation; il s'adapte à son milieu; il fait servir à ses fins personnelles les forces qui l'entourent; en un mot, sous la pression des choses extérieures, il utilise diversement et pour des buts divers une activité à la fois physique et intellectuelle. Le sujet halluciné, au contraire, est foncièrement passif; c'est un automate à la merci de l'idée suggérée. Comme l'ont remarqué les aliénistes, les névropathes sont des faibles et des impuissants; ils vivent en dehors de la réalité et leurs tentatives ne sont que de misérables échecs; bref, ce sont des êtres inférieurs.

La vie mystique de sainte Thérèse n'offre aucun des caractères de l'hallucination. A mesure qu'elle traverse les diverses phases, elle devient plus large, plus pleine, plus féconde, plus puissante; et quand elle arrive à son dernier état où, selon M. Delacroix, règnerait une espèce d' « automatisme », c'est alors que la sainte fonde son œuvre, établit des institutions durables, fruits d'une grande intelligence et d'une volonté ferme et sage. Est-ce là de l'automatisme? dit fort bien M. Boutroux. « Se voit-elle comme une chose inerte entre les mains de Dieu? C'est bien plutôt le sentiment d'une vie plus intense, d'une intelligence plus vive, d'une volonté plus énergique et plus ferme. Un automate serait un être séparé de Dieu, mû par lui à son insu, et tout passif. Mais sainte Thérèse a conscience de vouloir avec Dieu même, donc de vouloir de la volonté la plus libre et la plus personnelle »[1].

M. Delacroix ne nie pas que sainte Thérèse n'ait été une personnalité riche, énergique et puissante; mais il croit que ces caractères ne sont pas exclusifs de la « névrose ». Beaucoup d'individus, dit-il, ont été des génies d'action, des créateurs, qui ont été gouvernés, jusqu'à un certain point, par un délire, encouragés par des hallucinations; au point que, d'après certains aliénistes, les différentes espèces de génie ne sont que de différentes espèces de névroses. Et il conclut : « délire n'exclut pas système, hallucination n'exclut pas perception exacte, action gouvernée par un délire systématisé n'exclut pas action bien conduite, bien adaptée à une certaine action sociale »[2].

Ou bien M. Delacroix veut dire que certains génies ont été atteints d'un délire passager, d'hallucinations momentanées, et cela est possible; mais alors leurs œuvres admirables ne sont pas dues à ce délire, à ces hallucinations; au contraire, ils les ont faites malgré leurs crises intermittentes. Ou bien il veut dire que le délire, l'hallucination

1. *Bulletin...*, p. 17.
2. *Ibid.*, p. 33.

ont gouverné leur vie, dirigé leur esprit dans la réalisation de leurs pensées ou de leurs entreprises, et alors nous ne comprenons plus. Ce délire n'est plus le délire que nous connaissons; ces hallucinations obsédantes et continues n'ont rien ou plutôt sont tout le contraire des hallucinations ordinaires. Leurs effets ne se distinguent pas des effets d'une pensée cohérente qui se propose une fin précise et qui proportionne justement les moyens à la fin. Si sainte Thérèse a accompli son œuvre considérable sous l'influence d' « automatismes », il se trouve qu'elle a agi comme une personne d'un grand sens, d'une intelligence pénétrante et avisée, d'une volonté qu'aucune difficulté ne déconcerte. Il faudrait donc dire qu'il n'y a ni état normal, ni état anormal, ou du moins que nous n'avons aucun signe certain pour distinguer l'un de l'autre. Et c'est peut-être là le sentiment de M. Delacroix. Il aurait fait peut-être sienne cette pensée de Maudsley [1] : « Quel droit avons-nous de croire que la nature est tenue d'accomplir toute son œuvre au moyen d'esprits normaux? Elle peut trouver dans un esprit incomplet (un peu plus loin il dit : *dément*) un instrument plus convenable pour tel ou tel dessein particulier. » C'est dire que la nature n'est pas soumise à des lois ou que ces lois nous sont inconnues. Nous croyons, au contraire, parce que l'expérience nous l'enseigne, qu'il y a un état normal et un état anormal; et, quoique, dans la pratique, il soit malaisé de déterminer la ligne idéale, limite de l'un et de l'autre, il arrive cependant un moment où nous ne doutons plus si nous sommes en présence du normal ou de l'anormal; et cela nous suffit. Si l'on nous refusait le droit d'affirmer cette proposition, nous répondrions qu'on ne peut le faire qu'en présupposant la connaissance de la nature, c'est-à-dire en se contredisant.

1. Cité par William James, *Expérience religieuse*, trad., p. 18.

II

Jusqu'ici nous n'avons pas parlé d'une raison que M. Delacroix indique à peine, sur laquelle cependant il fonde son explication, et qui, si elle était vraie, lui permettrait peut-être de trancher par la méthode psychologique la question des états mystiques de sainte Thérèse. Cette raison serait fournie par la théorie du « subconscient ». Il y aurait eu, dans l'âme de la sainte, « élaboration subconsciente » de matériaux reçus du dehors, « période d'incubation où on les voit s'ébaucher, s'esquisser, pour s'épanouir ensuite... en images mentales vives, spontanées, incoercibles, qui, tranchant sur le fond normal de l'idéation, ne sont pas reconnues par le sujet comme des états qui viennent de lui ». « Mainmise d'une idée claire sur toutes les énergies subconscientes, mainmise d'une idée confuse sur toutes les énergies conscientes, dialogue du conscient et de l'inconscient, pensée qui rêve, rêve qui pense, c'est la définition du génie; il y a diverses formes de génie : sainte Thérèse est un magnifique génie religieux; mais je ne vois pas pourquoi le génie religieux ne partagerait pas la subjectivité des autres formes de génie[1] ».

Comme cette théorie du subconscient est invoquée aujourd'hui pour expliquer non seulement les phénomènes mystiques, mais encore les phénomènes religieux en général, il nous faut demander en quoi elle consiste et quelle est sa valeur.

***

La conscience semble être la forme commune de tous nos états psychologiques, de sorte qu'il n'y aurait pas de phénomène psychique sans être en même temps conscient. *Non sentimus,* disait-on autrefois, *nisi sentiamus nos sentire; non intelligimus, nisi intelligamus nos intelligere.* La cons-

1. *Bulletin...*, p. 34.

cience comporte sans doute différents degrés, conscience claire, conscience obscure, sourde; mais qu'elle soit claire ou obscure, c'est toujours la conscience. Ainsi l'entendait l'ancienne psychologie. Elle accordait : 1° « que toute l'activité consciente, claire ou obscure, centrale ou périphérique, qui est présente à un moment donné, constitue un champ unique, bien qu'il soit impossible d'en assigner les limites; 2° que tout ce qui est en dehors de l'extrême périphérie n'existe absolument pas comme fait psychologique » [1].

Cette conception a été attaquée depuis une vingtaine d'années et remplacée par une conception toute contraire. « L'opinion traditionnelle, dit Wundt, qui admet que la conscience est une scène embrassant toute notre vie intérieure, est inacceptable... La conscience ne connaît que le résultat du travail opéré dans ce laboratoire obscur situé au fond d'elle-même : l'inconscient est le théâtre des phénomènes spirituels les plus importants » [2]. Maudsley déclare que la conscience est un « luxe », et M. Ribot, qu'elle est « l'étroit guichet par où une toute petite partie de la cérébration inconsciente nous apparaît » [3].

Les nouveaux psychologues décrivent donc ainsi le champ de la conscience : une partie centrale (la conscience claire), une périphérie (la conscience sourde), une partie extra-périphérique renfermant le trésor immense de nos souvenirs. « Il existe, dit William James, au moins chez certains sujets, un certain nombre de souvenirs, d'idées et de sentiments tout à fait en dehors de la conscience ordinaire, et même de sa périphérie, qui cependant doivent être comptés comme *des faits conscients,* et qui se manifestent au dehors par des signes irrécusables » [4]. Cette partie extra-périphérique a été appelée par Myers la « conscience subliminale ».

1. William James, *Expérience religieuse,* trad., p. 197.
2. *Physiologische psychologie,* Intr., p. 5.
3. *Maladies de la mémoire,* p. 26.
4. William James, *ibid.*, p. 198.

Ce n'est pas par l'observation interne, par la conscience, que les psychologues arrivent jusqu'à ces faits, puisqu'ils sont en dehors de la conscience ordinaire, mais par le raisonnement. C'est ainsi qu'en astronomie les perturbations aperçues dans Uranus ont révélé un astre inconnu, Neptune, et permis de calculer exactement sa place dans le ciel. Ces faits, le psychologue les constate en analysant les opérations des diverses facultés de l'âme, la mémoire, l'habitude, la sensibilité, l'intelligence, la volonté, mais surtout en étudiant certains cas morbides qui s'offrent à l'expérimentateur comme des cas privilégiés fournis par la nature elle-même. Tel le cas de cette jeune fille tout à fait ignorante, qui, atteinte, à l'âge de vingt-cinq ans, d'une maladie très grave, récitait fort correctement de longs morceaux de latin, de grec et d'hébreu qu'elle avait entendu, à l'âge de neuf ans, répéter par son oncle, pasteur fort savant, dans un couloir attenant à la cuisine, où il se promenait après ses repas, en lisant ses auteurs favoris. Tels les cas si curieux de dédoublement de personnes, tantôt simultané, où, par exemple, une jeune fille est à la fois Léonie et Adrienne et joue en même temps le rôle de l'une et de l'autre; — tantôt successif, où la même personne se croit, à des périodes différentes, empereur et pape, et agit en conséquence. Tels encore les cas de suggestion dans lesquels l'hypnotiseur ordonne au sujet hypnotisé, à brève ou à longue échéance, l'accomplissement d'actes que le sujet exécute à l'heure indiquée, sans qu'il garde aucun souvenir de la suggestion. Tous ces faits, et bien d'autres encore, ne peuvent s'expliquer, nous dit-on, qu'en admettant une région subconsciente où les phénomènes de la vie passée sommeillent jusqu'au jour où, par des causes diverses, ils sont réveillés et franchissent brusquement le seuil de la conscience ordinaire. Or « le mécanisme élémentaire de la vie mentale étant vraisemblablement le même partout, ce qui est vrai d'une manière frappante pour quelques-uns peut être vrai pour tout le monde, mais se réaliser

chez certains individus avec une extraordinaire intensité[1] ».

Dès lors on se rend compte du rôle important que peut jouer la conscience subliminale dans l'explication des phénomènes religieux. « Elle est le rendez-vous d'une foule d'impressions, soit clairement conscientes, soit subconscientes, qui, petit à petit, s'accumulent, s'élaborent, à l'insu du sujet, d'après les lois ordinaires de la psychologie et de la logique, et peuvent atteindre une « tension » assez forte pour faire explosion dans la conscience ordinaire[2] ». « Comme le sujet ne saurait en deviner l'origine, certains éléments de la conscience subliminale revêtent à ses yeux la forme d'impulsions mystérieuses, d'inhibitions, d'idées obsédantes, et même d'hallucinations de la vue ou de l'ouïe[3], » et la cause en est naturellement cherchée hors de lui, quoiqu'elle soit en lui.

Ainsi s'expliqueraient, pour certains psychologues, les faits religieux extraordinaires. William James, pour certains cas embarrassants de mysticisme ou de conversions instantanées, permettrait de recourir à une hypothèse mystique ou théologique. La conscience subliminale constituerait un champ propice aux impressions transcendantes; la voix divine pourrait retentir dans cette région de notre âme où s'apaise le tumulte grossier du monde sensible. Mais ce ne serait là qu'une hypothèse, une « surcroyance »; et l'action d'une force transcendante fût-elle prouvée, il faudrait encore s'en tenir au critère empiriste, d'après lequel nous jugeons une action bonne ou mauvaise, divine ou diabolique par ses fruits. Il est impossible, en effet, de trouver en dehors des résultats pratiques de l'action un critère certain qui soit comme la pierre de touche pour découvrir l'origine transcendante des phénomènes religieux. Il n'y a pas une marque directe dont la présence serait pour nous une garantie éternelle et absolue contre l'erreur[4].

1. William James, *Expérience religieuse*, p. 198.
2. *Ibid.*, p. 200.
3. *Ibid.*, p. 199.
4. *Ibid.*, p. 206 et p. 17.

***

Nous n'ignorons pas que les partisans de la théorie du subconscient ou de l'inconscient sont nombreux aujourd'hui et qu'ils se recrutent parmi les psychologues et les médecins. Cette théorie ne laisse pas cependant de nous paraître étrange, et l'Inconscient ressemble fort, selon nous, à l'Inconnaissable de Herbert Spencer dont il faut admettre l'existence, mais dont on ne peut rien savoir. Invoquer l'Inconscient pour expliquer certains phénomènes de l'âme, c'est, nous semble-t-il, vouloir expliquer *obscurum per obscurius*. Une pareille théorie ne peut être admise qu'en désespoir de cause, et parce que tout autre essai d'explication a paru tout à fait insuffisant. N'y a-t-il donc pas d'autre explication valable? Nous voudrions montrer brièvement, après d'autres psychologues[1], qu'il y en a une.

La question est de savoir comment la *condition* ou les conditions de réapparition des faits de la vie passée peuvent être conservées. Quel que soit le système d'explication de leur permanence, nous nous trouvons en face du mystère : c'est le mystère même de la mémoire. Mais il faut bien que ces conditions existent, puisque les faits passés réapparaissent. Pour nous, nous les expliquons par l'habitude. On peut distinguer deux sortes d'habitude, une habitude psychologique et une habitude physiologique. L'habitude psychologique est une disposition permanente de l'âme à refaire, pour peu que les circonstances s'y prêtent, ce qu'elle a déjà fait, à penser de nouveau les choses qu'elle a déjà pensées. L'habitude physiologique est la conservation dans le cerveau et dans le système nerveux des impressions primitives. Toute impression organique, en effet, est une modification des centres nerveux, et toute modification organique doit laisser quelque trace après elle, parce qu'il n'y a pas de cause sans effet. Les pro-

1. Stuart Mill, Rabier, Dumont, etc.

grès récents de la physiologie suffisent à nous expliquer comment peuvent coexister dans le cerveau tant d'impressions que suppose la mémoire. On y a compté 600 millions de cellules et plusieurs milliards de fibres; et, de plus, ces cellules et ces fibres sont indéfiniment divisibles. Et encore il n'est nullement nécessaire de supposer que chaque souvenir exige, en propre, comme condition, un ou plusieurs éléments. Un souvenir répond à une certaine combinaison d'éléments; mais ces éléments peuvent avoir une aptitude à entrer dans d'autres combinaisons.

Il faut bien admettre, disons-nous, des habitudes psychologiques et physiologiques. Puisque les phénomènes passés réapparaissent et sont reconnus comme passés, il faut bien que quelque chose des états primitifs subsiste, pour qu'ils puissent réapparaître et que nous puissions les distinguer des états nouveaux et qui se présentent pour la première fois à la conscience. Appelons ce quelque chose modification psychologique, physiologique; le mot importe peu; et d'ailleurs il est difficile d'apporter quelque précision dans une question si mystérieuse. Mais l'habitude, telle que nous l'entendons, nous dispense de recourir à l'hypothèse invraisemblable des faits inconscients. Nous disons : un fait de conscience (sensation, émotion, idée, volition), que nous ne sentons plus ou auquel nous ne pensons plus, n'existe plus. Les faits innombrables de la vie passée ne dorment pas ou ne s'agitent pas dans le sous-sol de la conscience; ils ne sont pas. Concevrait-on leur mode d'existence? quelle quantité d'énergie inconsciente ne faudrait-il pas pour les conserver en acte? Les phénomènes inconscients n'existent pas. Ce qui existe, c'est la *condition* qui leur permettra d'être reproduits; c'est l'habitude psychologique, physiologique. Sans doute il nous est difficile de nous faire une idée positive des habitudes psychologiques, des habitudes de l'âme, substance immatérielle; mais il n'y a rien d'impossible à ce qu'elles existent. Il nous est plus aisé de connaître les habitudes physiologiques. Si la même main devient capable,

par l'exercice, d'une multitude de fonctions, c'est que les fibres musculaires se modifient d'une façon diverse et permanente. Si, en général, des habitudes motrices innombrables coexistent dans les muscles et dans les nerfs, c'est que les cellules excito-motrices de la moelle épinière tendent à conserver la trace des ébranlements qui les ont mises d'abord en jeu, et à persister dans l'orientation primordiale qui leur a été donnée. L'habitude que nous constatons dans les centres moteurs s'explique de même dans les lobes du cerveau. Les traces des ébranlements cérébraux qui sont la condition nécessaire, quoique non suffisante, des phénomènes de l'âme, se conservent de la même manière.

Nous avons donc, dans les habitudes psychologiques et physiologiques, la condition permanente de la réapparition des faits de conscience passés. Pour que ces faits se reproduisent, il faut qu'un complément de force vienne du dehors. Si ce complément vient à manquer, la manière d'être permanente de l'âme ou du cerveau ne disparaît pas pour cela ; seulement elle est insuffisante pour produire à elle seule tels phénomènes. Et ce qu'il faut surtout noter, c'est qu'en l'absence de toute excitation extérieure, aucun travail intérieur inconscient capable de ressusciter les faits passés ne peut être effectué : la condition de la réapparition de ces faits est une *manière d'être* et non une *action*. Le corps et l'âme sont comme un instrument capable, une fois mis en mouvement, de jouer des airs variés dont la trace se trouve inscrite dans son intérieur ; mais, en dehors de tout mouvement, il ne joue et ne peut jouer aucun de ces airs. Il ne faut donc pas dire que « la région subliminale de la conscience est le rendez-vous d'une foule d'impressions soit conscientes, soit subconscientes, qui, petit à petit, s'accumulent, s'élaborent d'après les lois ordinaires de la psychologie et de la logique, et peuvent atteindre une « tension » assez forte pour faire explosion dans la conscience ordinaire ». Les faits inconscients n'existent pas ; la condition seule de la réapparition des faits passés subsiste. Il est donc

impossible que la conscience subliminale puisse élaborer à l'insu de la conscience ordinaire les matériaux reçus du dehors et produire des effets si surprenants que la cause en soit cherchée par le sujet même en dehors de lui. Si des sujets religieux normaux affirment avoir eu des états extraordinaires, comme l'extase, le ravissement, ce n'est pas par le subconscient qu'il est possible d'expliquer ces états.

* * *

Les partisans de l'Inconscient invoquent surtout leur théorie pour expliquer certains cas morbides (impulsions, idées obsédantes, illusions, hallucinations). Mais ils prétendent que les cas normaux obéissent aux mêmes lois que les cas anormaux, de sorte que l'explication qui vaudrait pour les seconds vaudrait aussi pour les premiers. « Le mécanisme élémentaire de la vie mentale, dit William James, étant vraisemblablement le même partout, ce qui est vrai d'une manière frappante pour quelques-uns peut être vrai pour tout le monde, mais se réaliser chez certains individus avec une extraordinaire intensité ». Cette manière de raisonner nous paraît tout à fait vicieuse. C'est dire que le normal est une forme de l'anormal, que l'anormal n'est qu'un grossissement, et non une déformation du normal, que la santé, en définitive, est une forme de la maladie. Non, il n'est pas naturel d'expliquer le normal par l'anormal, mais plutôt l'anormal par le normal. En partant de là, et en gardant comme explication de la permanence du passé l'habitude psychologique et physiologique, il est possible, nous semble-t-il, de nous rendre compte des faits étranges que nous avons relatés plus haut, et d'autres semblables.

Dans le cas de la jeune fille qui, à l'âge de vingt-cinq ans, répète des morceaux de latin, de grec et d'hébreu qu'elle avait entendus tout enfant, il ne faut pas faire l'hypothèse invraisemblable et invérifiable que ces morceaux se sont emmagasinés dans le subconscient, s'y sont ravivés sourdement jusqu'au jour où, par une circonstance extraordinaire,

ils ont reparu avec une netteté et une intensité remarquables. Il n'y a pas eu travail dans le subconscient, et les idées n'y ont pas été conservées à l'état de phénomènes. Mais le tendre cerveau de l'enfant avait été ébranlé par les lectures de son oncle; les traces de cet ébranlement étaient restées, et, dans des crises dont la science n'indique pas exactement la nature, ces traces s'étaient ravivées de manière à reproduire les impressions primitives.

On peut aussi expliquer les cas de dédoublement de personnes soit simultané, soit successif. Ce qui caractérise les faits de conscience passés, les faits de mémoire, c'est qu'ils sont moins vifs que les sensations. C'est par là que nous distinguons les uns des autres, et que nous séparons le passé du présent. Mais supposé (et les faits nous obligent à faire cette supposition), supposé que, pour une raison ou pour une autre, la vivacité des souvenirs se trouve exceptionnellement accrue, immanquablement les souvenirs seront pris pour des sensations, pour des états présents, primaires, comme l'on dit. Le sujet qui sera dans cet état ne pourra pas ne pas regarder comme présents les objets dont il n'a en réalité que le souvenir, ou ne pas faire siens les sentiments, les émotions, les idées que ses lectures ou son expérience lui avaient acquis et qui appartenaient à d'autres personnages que lui. De là les hallucinations; de là l'idée qu'on est, par exemple, empereur, pape. De là on comprend comment l'halluciné, obsédé par certaines images du passé, reste étranger à la réalité présente, ne voit pas les objets qui l'entourent, ne voit pas, n'entend pas les personnes qui sont à côté de lui. Le champ de sa conscience actuelle est entièrement rempli par certaines images, par certains sentiments, par certaines idées hallucinatoires. S'il reste quelque coin inoccupé (et qui peut dire jusqu'où s'étend le champ de la conscience?), il y a place pour un certain sentiment de la personnalité, pour ce qu'on appelle la *cénesthésie;* et cette personnalité, quoique fortement amoindrie, est capable de certains actes automatiques. De là

l'idée qu'on est une double personne. Mais pour expliquer ces états, il n'est pas nécessaire de recourir à la conscience subliminale, à l'élaboration sourde des faits inconscients, qui font ensuite brusquement irruption dans la conscience, transformés, agrandis. L'habitude psychologique et physiologique en rend, semble-t-il, parfaitement compte.

Les faits de suggestion ne doivent pas non plus être expliqués comme restant, à titre de faits, dans le subsconscient, jusqu'au moment où ils réapparaissent. Voilà une personne à qui, pendant son sommeil hypnotique, on a suggéré de faire telle visite, à tel jour et à telle heure. Au moment de son réveil, elle ne se souvient plus que cette idée lui a été suggérée. Au jour marqué elle fait sa visite. Je constate qu'entre un fait suggéré à l'état de sommeil hypnotique et un fait suggéré à l'état de veille, il y a cette différence que, dans un cas, le fait est reconnu comme suggéré, et, dans l'autre, non. Dans un cas comme dans l'autre, le sujet pense très probablement, avant l'accomplissement de l'acte, à l'ordre reçu; mais, dans un cas, l'ordre est reconnu comme venant d'autrui, dans l'autre, il est jugé comme venant de soi-même. L'état maladif et anormal de l'hypnotisé suffit à expliquer comment le caractère de la *reconnaissance* peut manquer à un fait de conscience suggéré. N'en trouvons-nous pas des exemples dans l'état normal? Il nous arrive d'apprendre des vers, des sentences, d'oublier ensuite que nous les avons appris et de les faire entrer dans nos compositions comme s'ils étaient nôtres; ce sont des cas de réminiscence. Pour nous, les faits de suggestion sont semblables aux faits de réminiscence.

Nous ne devons pas oublier que les états dont nous venons de parler sont des états morbides et reconnus comme tels. Pour les assimiler à certains états mystiques ou pour faire rentrer ces derniers dans les premiers, il faudrait que les uns et les autres eussent à peu près les mêmes caractères. Nous avons vu, à propos des états mystiques de sainte Thérèse, qu'il n'en était rien.

Pour achever de répondre aux partisans de l'Inconscient, qui regardent les états mystiques comme d'autres états naturels dûment constatés et expliqués par la science, il ne nous reste plus qu'à dire un mot de l'assimilation qui est faite du travail du génie mystique de sainte Thérèse au travail du génie ordinaire. L'hypothèse de certains aliénistes que le génie est une « névrose », ne doit pas nous retenir longtemps. Si le génie est une névrose, il ne nous est plus possible, comme nous l'avons dit, de distinguer entre névrose et état sain. On remarque bien dans quelques génies un développement de certaines facultés sans proportion avec le développement de certaines autres, ce qui fait les différentes espèces de génie; et, dans un sens, on a pu dire que les génies supérieurs étaient des êtres *déséquilibrés*, sans attacher à ce mot un sens péjoratif; mais le génie n'est pas, pour ainsi dire, en dehors de la « normale » de l'humanité; il en occupe, au contraire, le point le plus élevé. Ses puissances sont des puissances humaines, mais portées au plus haut degré du développement normal. Si donc le génie ordinaire n'est pas une névrose, le génie mystique de sainte Thérèse qu'on lui assimile ne l'est pas davantage.

En second lieu, peut-on assimiler le travail du génie au travail du génie mystique? On parle bien de part et d'autre d' « une élaboration subconsciente qui prépare » les matériaux, d'« une période d'incubation où on les voit s'ébaucher, s'esquisser », d' « une collaboration intime du subconscient et du conscient », d'une « finalité de la subconscience[1]. » C'est toujours l'inconscient qui intervient dans l'explication des cas difficiles. On ne peut nier cependant que le génie, quand il crée, n'ait une idée consciente et bien

1. *Bulletin*, p. 31.

déterminée, qui dirige toutes ses démarches, et que ce ne soit elle qui organise ses expériences et ses connaissances passées. Mais le génie place-t-il en dehors de lui la cause de ses œuvres? Et s'il parle d'inspiration, fait-il venir cette inspiration de l'extérieur? Et ne se sert-il pas de cette expression pour traduire, comme il peut, le travail intérieur qu'il opère lui-même? Sainte Thérèse, au contraire, a le sentiment vif de l'action en elle-même d'un être qui n'est pas elle; elle en a une expérience intime; c'est là un fait dont il faut rendre compte, et ce n'est pas l'expliquer, nous semble-t-il, que de le comparer à d'autres faits qui ne lui ressemblent nullement.

***

Nous pouvons dire, en finissant, que la théorie de l'Inconscient que l'on invoque tant aujourd'hui est une théorie commode pour se tirer des cas embarrassants. « On en a fait pendant ces dernières années, dit justement un psychologue américain[1], la grande panacée pour toutes les difficultés psychologiques et philosophiques. Tout ce qui ne peut s'expliquer autrement peut être expliqué par l'action de l'Inconscient. Les faits désignés sous le nom de télépathie... hypnotisme... non moins que les perplexités sur la personnalité, l'esprit, la matière et leurs rapports ont été traités par cet élixir universel. » Et remarquons qu'il n'est rien de plus abstrus, de plus obscur, on dirait aujourd'hui de plus métaphysique que l'inconscient, et que c'est la science qui se réfugie dans les explications métaphysiques!

Naguère, et encore aujourd'hui, on expliquait les états mystiques et certains phénomènes religieux extraordinaires physiologiquement, par l'état du foie, de l'intestin, du système nerveux. Les psychologues trouvent que ce matérialisme médical est trop grossier et trop simpliste, et qu'il

1. Angell., *Revue philosophique*, juin 1905.

ne rend pas compte de la richesse et de la fécondité pratique des états que les sujets mystiques et religieux nous décrivent. Mais il ne nous semble pas que les psychologues abandonnent pour cela la position médicale. Les sujets mystiques et religieux sont, pour eux, des malades, et comme, dans les cliniques, ils observent des cas anormaux qui, à certains points de vue, se rapprochent des cas constatés chez les mystiques, ils assimilent les uns aux autres, et ils expliquent, d'un autre côté, les phénomènes étranges, qui, de part et d'autre, se produisent, par l'Inconscient. Mais, ce faisant, ils dénaturent les faits, et ils ne rendent compte « ni de la conviction de l'âme religieuse qui croit en l'action première du Dieu vivant, ni de son expérience intime d'une vie à laquelle aucune science ne supplée ou ne donne accès, ni de l'efficacité réelle et pratiquement vérifiée d'une telle foi[1] ». Le tort des psychologues est, comme nous l'avons dit, de regarder l'analyse psychologique comme « exhaustive ». Ils peuvent analyser les états mystiques, en marquer les caractères essentiels; mais, ce travail fait, ils doivent laisser aux métaphysiciens le soin de rechercher quelle est l'origine réelle de ces états, à moins qu'ils n'en trouvent qui soient absolument semblables à ceux que la science a déjà expliqués.

Nous n'avons pas abordé la question de l'origine véritable des états mystiques de sainte Thérèse, et nous n'avions pas à le faire. Notre but était uniquement de montrer, à propos des états mystiques de la sainte, les dangers et l'insuffisance de la méthode psychologique pour rendre compte du sentiment religieux individuel.

J. Baylac.

Toulouse.

1. M. Blondel, *Bulletin de la Société française de philosophie*, p. 22.

NOTES ET CRITIQUES

Le livre, *Les légendes hagiographiques* [1] par le R. P. H. DELEHAYE, S. J., Bollandiste, est de ceux qu'on ne saurait trop signaler et recommander au clergé. Celui qui s'aviserait d'écrire sur la physique et la chimie, sans avoir étudié préalablement ces sciences, se rendrait bientôt ridicule. Mais quand il s'agit d'histoire et surtout d'hagiographie, le premier venu se croit en droit de se prononcer souverainement, soit de vive voix, soit par écrit. Bien que n'ayant souvent aucune notion de la science hagiographique, il s'improvisera historien et jettera hardiment le reproche d'hypercritique sur les professionnels, qui ont du moins le mérite d'avoir étudié les questions qu'ils traitent. Il ne lui viendra jamais à l'esprit que l'histoire, et en particulier celle des saints, est de ces études qui exigent, elles aussi, un apprentissage technique, auquel aucune divination ne saurait suppléer. Bien plus, il ne se doutera pas que pour acquérir une pleine intelligence de telle discussion d'hagiographie critique, il faut avoir certaines idées générales sur les modes de transmission et de déformation de la vérité historique, spécialement en fait d'histoire des saints. Faute de posséder ces idées générales, il en viendra à attribuer une valeur absolue à des témoignages ou à des détails qu'un historien averti classera, aussitôt, parmi un grand nombre de faits semblables, dont la valeur est parfaitement établie.

En un mot, il y a une expérience historique et toute une psychologie qu'il faut acquérir, si l'on veut avoir un avis motivé, dans les questions d'hagiographie. Le livre du P. D. a le mérite de répondre parfaitement à ces *desiderata* du grand public, en même temps qu'il fournit aux spécialistes les plus suggestifs sujets de réflexion.

Un premier chapitre est consacré à définir certaines *notions*, particulièrement celles de conte, de mythe et de légende. Retenons-en seulement ceci : la légende est un récit qui attribue à un personnage réel des faits imaginaires. Cette invention de faits irréels est due, soit à l'imagination populaire (légende proprement dite), soit à la fantaisie d'un écrivain. De là deux chapitres : *Le travail de la légende [populaire]* et *Le travail des hagiographes*. « Le travail de la légende [populaire] est, par définition, une opération inconsciente ou irréfléchie s'exerçant sur la matière historique. C'est l'introduction de l'élément subjectif dans la réalité. » La légende populaire, c'est la déformation de la vérité historique dans le cerveau simpliste de la foule. « Ces facultés collectives et en quelque sorte abstraites sont d'une nature toute particulière, et leurs opérations sont soumises à des lois que l'on a beaucoup étudiées de nos jours, jusqu'à leur assigner une branche spéciale de la psychologie. Celles que l'on a formulées sont vérifiées par des milliers d'exemples fournis par la littérature

1. In-12, XI-264 p., Bruxelles, 1905.

populaire de tous les pays. La littérature hagiographique en présente un grand nombre qui les confirment pleinement. »

Suivent, dans ce chapitre, une foule d'exemples fort bien classés et dont chacun est caractéristique. Le peuple ne se préoccupe ni de chronologie, ni de géographie; il comprend l'histoire avec la plus naïve simplicité. Sa pauvreté d'invention est extrême; aussi peut-on dresser un catalogue des lieux communs de l'hagiographie populaire. « A côté de quelques trouvailles réellement heureuses et de certains motifs ingénieux et intéressants, que de banalités s'y rencontrent, que d'inventions bizarres et souvent extravagantes! » Le respect de la vérité est le dernier souci de l'imagination populaire. Elle n'hésitera pas à créer et à mettre en circulation des récits destinés à grandir le saint local, par exemple en en faisant le contemporain et l'auxiliaire des apôtres.

Le travail des hagiographes (ch. III[e]) est déterminé par le but que se proposaient ces narrateurs de la vie des saints. Ils veulent raconter, mais aussi mettre en valeur et faire honorer la vie de leurs saints. Ce serait un anachronisme énorme et des plus trompeurs que de leur attribuer nos préoccupations d'exactitude et de vérification des témoignages. Quand ils disposent de données historiques, ils les acceptent de toutes mains, et les interprètent d'une façon parfois déconcertante. Quand les renseignements font défaut, il faut pourtant écrire l'histoire du saint. On y pourvoira soit par l'amplification, soit par le plagiat, en empruntant des morceaux entiers à des historiens ou à des biographes. Tel texte hagiographique qui paraît homogène, à première vue, se révèle grâce à l'analyse, par la critique des sources, comme une mosaïque de morceaux disparates. Enfin « des faux audacieux, produits du mensonge et de l'ambition, ont longtemps égaré des esprits trop crédules et des critiques trop peu défiants. »

Les *Vies* de saints sont donc, au point de vue historique, d'une valeur très différente. De là la nécessité d'une *Classification des textes hagiographiques* (ch. IV[e]) d'après le degré de sincérité et d'historicité du document. Le P. D. en distingue six classes, et, aussitôt, pour concrétiser, applique son système à la classification des textes bien connus des *Acta sincera* de Ruinart. Une fois les textes hagiographiques ainsi classés, il reste à en tirer l'histoire du saint. Le P. D. montre, par un exemple, le travail de triage et de tamisage qui s'impose si l'on ne veut pas être victime de fâcheuses mystifications. Dans *Le dossier d'un saint* (ch. V[e]) il montre comment l'histoire de saint Procope de Césarée a été déformée et rendue méconnaissable dans les rédactions successives de sa *Vie*. Heureusement le premier témoignage, celui d'Eusèbe, nous est parvenu. En le comparant avec les diverses légendes, on constate comment, dans celles-ci, l'élément historique est allé s'appauvrissant de plus en plus. « Et dire que les légendes que nous venons d'analyser dérivent d'une source historique de premier ordre! Voilà ce que les hagiographes sont capables de produire quand ils travaillent sur de bons documents. Comment faudra-t-il qualifier leurs productions lorsque, toute donnée faisant défaut, ils ont cru pouvoir se livrer sans frein aux caprices de leur imagination? »

Le chapitre VI[e] *Réminiscences et survivances païennes* est le plus étendu du livre. C'en est aussi, peut-être, le plus nouveau. L'auteur y examine et réduit à leur juste valeur certaines théories très en honneur aujourd'hui, suivant lesquelles le culte des saints devrait beaucoup à la religion païenne. Enfin le chapitre VII[e] et dernier énumère *quelques hérésies en matière d'hagiographie*. « La première erreur, et la plus répandue, consiste

à ne point séparer le saint de sa légende. On admet un récit parce qu'il se rapporte à un saint bien authentique; on met en doute l'existence d'un saint parce que les histoires qui le concernent sont peu croyables, voire ridicules. Le même principe, suivant l'école qui l'applique, conduit à ces deux conclusions également absurdes... Une seconde erreur très commune, c'est d'avoir une confiance exagérée dans les biographes des saints. On semble reporter sur ces pieux écrivains quelque chose du respect que l'on a voué aux saints eux-mêmes... Troisième erreur. Opposer aux conclusions solides de la recherche scientifique la tradition de l'Eglise où le saint est spécialement honoré... Quatrième erreur. Déclarer historique un récit hagiographique, par le fait qu'il ne renferme aucune invraisemblance... Cinquième erreur. Classer une pièce parmi les documents historiques parce que l'élément topographique en est reconnu exact... »

Puisse cet aride résumé donner quelque idée de la haute valeur et de l'intérêt très pratique de l'œuvre du savant Bollandiste. Lui-même a pris soin de bien déterminer son but : « Aider à reconnaître les matériaux de qualité inférieure, ce n'est pas nier qu'il y en ait d'excellents; c'est sauver la moisson que de signaler l'ivraie qui s'est mêlée au bon grain dans une proportion parfois déconcertante [1].

Sous ce titre : *De magisterio vivo et traditione*[2], le R. P. Bainvel réunit dans une même synthèse didactique diverses questions relatives à la connaissance religieuse, à la manière dont elle se conserve et se transmet, que les manuels ordinaires traitent rarement à part et dont ils rattachent plutôt les fragments aux traités de l'*Eglise*, de la *Foi* ou des *Lieux théologiques*. Une première partie établit la nécessité du magistère vivant pour la conservation et l'interprétation de la vérité chrétienne; dans la seconde, l'auteur classe les organes de la tradition enseignante et analyse les critères de sa valeur, dans une troisième et dernière partie, il étudie l'évolution du dogme et le progrès de la foi. Le seul énoncé de ces questions suffit à montrer l'importance et l'actualité de ce traité.

M. B. a voulu donner surtout une œuvre classique. Ceci explique l'usage du latin, la disposition en thèses, les divisions minutieuses, l'abondance des formules d'école, la concision parfois excessive de l'argumentation ou des références, toutes choses qui donnent à son ouvrage l'allure d'un *compendium*. Dans sa préface (p. VII), M. B. déclare qu'il a voulu beaucoup moins écrire un livre que fournir un thème aux développements du professeur et un secours aux réflexions des élèves. Sur chaque question, après quelques bonnes pages consacrées aux définitions, une thèse établit les principes traditionnels et en ébauche la preuve : suivent des *scholia* où l'auteur précise quelques détails ou aborde les difficultés modernes. C'est là que le lecteur attentif trouvera nombre d'observations souvent neuves, toujours sages.

Ainsi M. B. nous met en garde contre ces sortes de personnes qui exploitent l'idée catholique de *tradition* au profit de *traditions* récentes, contradictoires ou sans valeur (p. 12-13). Il maintient l'argument de prescrip-

1. Peut-être pourrait-on désirer que le R. P. donnât une table alphabétique des personnages dont l'histoire ou la légende est mentionnée dans le texte.
2. Un volume in 8° de VIII-159 pages (Paris, Beauchesne, 1905).

tion ; mais il avertit de n'en pas abuser contre les lois de l'histoire et de la critique (p. 64). De même le consentement des fidèles fait loi pour le théologien : mais M. B. n'oublie pas qu'il est parfois difficile à reconnaître et qu'il ne faut pas l'invoquer à tout propos contre une opinion qui n'est pas la nôtre (p. 98-99). Pour l'interprétation des Pères, M. B. veut qu'on unisse la double lumière de la critique et de la théologie (p. 76-77) ; par rapport à saint Thomas, il nous demande d'être des imitateurs plutôt que des disciples serviles (p. 93-94). Il y aurait lieu de signaler certaines précisions très opportunes sur la valeur doctrinale des Encycliques (p. 107), sur l'autorité du *Syllabus* (p. 108), ou la canonisation des saints (p. 114). M. B. dit dans sa préface (p. VII) qu'il ne craindra pas de prendre aux modernes ce qu'ils ont de bon : on s'en aperçoit très heureusement à quelques notes discrètes sur la foi implicite et vivante (p. 134-135), sur ce que la pratique ajoute à la connaissance abstraite de lumière et de force (p. 139).

Ces remarques judicieuses et bien d'autres encore feront d'autant plus regretter que M. B. ait glissé rapidement sur certaines questions importantes. C'est un principe incontestable que l'enseignement universel de l'Église est un signe de révélation (p. 60), et de même l'accord unanime des Pères dans une question de foi ou de mœurs (p. 71). Mais ne faudrait-il pas essayer de dire jusqu'à quel point la foi immuablement vraie peut s'envelopper de conceptions erronées, ainsi que le prouvent tant de faits constatés par l'histoire, comme la croyance primitive à l'imminence de la parousie ou au millénarisme, le subordinatianisme de tels Pères anténicéens, ou certaines idées sur les droits du démon dans l'œuvre rédemptrice? C'est encore un principe que l'Église est juge de l'étendue de son domaine (p. 69; cf. p. 105). Mais est-ce qu'on ne se heurte pas alors à l'objection classique tirée de la condamnation de Galilée? Et M. B. dit bien que c'est « un jugement de la Congrégation, et non du Pape en tant que tel » (p. 111) ; mais il reste que c'est du moins un cas de ce magistère ordinaire dont plus haut M. B. revendiquait avec raison l'infaillible autorité (p. 103-105). On souhaiterait également un peu plus de lumière dans la question actuellement si débattue des rapports entre le dogme et la philosophie (p. 90-91). Et ceux qui réfléchissent sur le sens et la valeur des formules dogmatiques, qui se demandent en quel sens elles sont immuables et ce qu'on peut y admettre de changement, qui cherchent la différence entre un concept faux et un concept inadéquat, qui voudraient être fixés sur la correspondance de nos idées avec le réel, verront bien que M. B. connaît le problème, puisque c'est à lui-même que nous venons d'en emprunter la formule (p. 143) ; mais ils regretteront davantage que l'auteur le suppose résolu.

Sans doute, M. B. aura pensé que ces questions un peu spéciales et d'autres du même genre dépassaient la portée d'un ouvrage qui est, en somme, destiné aux élèves, et ceci est conforme à l'intention didactique qui l'a guidé. Toutefois il est des points sur lesquels les maîtres eux-mêmes désireraient s'instruire. Et qui donc pourrait les éclairer mieux que M. B., puisqu'il est nourri aux traditions de l'école et qu'il n'ignore pas les problèmes actuellement soulevés par la philosophie et l'histoire? Il y a là une œuvre théologique à faire, dont le présent manuel fera plus vivement sentir le besoin.

Ajoutons que M. B. promet une seconde partie, toute documentaire, où seront réunis les textes bibliques, patristiques, modernes même, volontairement éliminés de la première.

***

La collection *Textes et documents pour l'étude historique du christianisme* publiée par le libraire Picard, vient de mettre en ligne un deuxième volume (voyez *Bulletin* 1905, p. 86) : EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, livres I-IV, texte grec et traduction française, par Em. GRAPIN (Paris 1905). On nous informe que l'*Hist. eccl.* d'Eusèle formera trois volumes, et que le troisième contiendra l'introduction. Le texte grec est emprunté à l'édition de l'Académie de Berlin (1903). La traduction française, bien qu'elle ne soit pas toujours assez strictement calquée sur l'original, est sûre. Elle nous a paru de beaucoup meilleure que la traduction française de saint Justin, publiée antérieurement. En appendice, quelques notes, généralement bonnes, mais trop peu nombreuses, et où l'on sent quelques partis pris.

Signalons, comme d'une utilisation beaucoup plus facile, à cause de son bas prix et de son adaptation directe à l'enseignement, la collection de M. LIETZMANN (Bonn, Marcus et Weber, 1904 et suiv.) : *Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen*. En une suite de petits fascicules, chacun d'une ou deux feuilles à peine, et de prix variant entre 50 et 60 centimes, M. HANS LIETZMANN, privat-docent à Bonn, publie des textes choisis, propres à documenter l'histoire du canon et de l'ancienne Eglise. Par exemple, un choix d'apocryphes du N. T. : les fragments de l'Evangile de saint Pierre, de l'Apocalypse de saint Pierre, du *Kerygma Petri*; des plus anciens évangiles apocryphes; les *Agrapha* connus, les *Logia* de Behnesa; les épitres apocryphes aux Laodicéens et aux Corinthiens. Par exemple encore : les trois plus anciens martyrologes; le fragment de Muratori et le prologue monarchien des Evangiles; la *Didaché*; l'épître de Ptolémée à Flora, etc. L'exécution typographique et critique ne laisse à peu près rien à désirer.

***

Chez les ennemis d'Israël : Amorrhéens, Philistins (Paris, Lecoffre, 1906) : c'est le titre d'un petit volume, fort agréable à feuilleter. L'auteur, M. DARD, n'est précisément ni un historien, ni un archéologue, ni un exégète, ni un topographe, ni un sociologue, ni un simple touriste, mais un peu tout cela, à la fois ou successivement, quand *cela* est nécessaire. N'imaginez point là-dessus que vous interrogerez, en le lisant, un promeneur impressionniste de la bande de M. Cook, un Loti frotté de quelque vernis philologique. Les couleurs vives, crues, très orientales en somme, dont use M. Dard, ne sauraient ici donner le change : point de fantaisie en ses tableaux. Il sait beaucoup et sait bien; c'est en observateur consciencieux autant qu'érudit qu'il a traversé, au sud-ouest, la plaine littorale jadis occupée par les satrapies philistines, d'Ekron à Gaza, et, au nord-est, non loin du désert syrien, le pays où les Amorrhéens attendirent Israël. Mais nulle part il ne fait un indiscret étalage de savoir. Et c'est pourquoi son livre, qu'on pourra consulter pour contrôler le témoignage des voyageurs qui l'ont précédé, demeure jusqu'au bout accessible aux profanes dont il obtiendra certainement le suffrage. C'est que M. Dard est aussi un conteur alerte, joyeux, intarissable : il voit net et il dit comme il voit. Sa franchise attire, et c'est encore la meilleure séduction de son récit.

* * *

M. BORDEDARRÈRE a failli écrire un chapitre de l'histoire de cette très intéressante institution qui s'appela, au XVII[e] siècle, la Compagnie du Saint-Sacrement. On sait comment, il y a quelques années, Dom Beauchet-Filleau publia les *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrement*, dues à la plume du comte René Voyer d'Argenson. Ce fut une révélation et aussi une révolution dans l'histoire religieuse du XVII[e] siècle. M. Rabbe dans la *Revue historique*, M. Chérot dans les *Études*, M. Rebelliau dans la *Revue des Deux-Mondes*, signalèrent et exagérèrent par places l'importance de la compagnie. M. Raoul Allier trouva dans cette question nouvelle un sujet de thèse et il écrivit *La Cabale des Dévots*, dont les erreurs considérables ont été signalées, il y a trois ans, par les *Petites Annales de Saint-Vincent de Paul*. La Compagnie du Saint-Sacrement avait des ramifications dans de nombreuses villes de province; et le jour où on connaîtrait bien l'histoire de ces succursales, il serait possible de trancher enfin les questions soulevées par la critique.

Or, en 1630, quand le Béarn eut échappé à la domination protestante, il se fonda à Pau une confrérie du Saint-Sacrement qui devint dans la suite une confrérie des Pénitents. M. BORDEDARRÈRE a compulsé les registres de cette confrérie, il en a étudié la vie au jour le jour, et il nous en retrace « l'évolution » avec précision et avec agrément. Il comptait bien que sa confrérie pourrait être rattachée à la Compagnie de Paris et que son récit aurait ainsi plus qu'une importance locale. Mais si la compagnie et la confrérie ont le même but, s'occupent aux mêmes œuvres, ont été fondées en même temps et sous l'empire de préoccupations semblables, il n'existe aucun document qui permette de rattacher l'une à l'autre, et M. BORDEDARRÈRE, en historien consciencieux, ne fait rien pour remplacer les documents absents par des hypothèses. Il laisse la question en suspens. Dès lors, son œuvre devient une simple monographie d'histoire religieuse. A la différence de beaucoup de monographies, elle est d'une lecture aimable. Nous y voyons comment les confrères du Saint-Sacrement acquirent très vite l'esprit de corps : il était interdit de faire partie à la fois de la confrérie et d'une autre association pieuse quelle qu'elle fut. Nous y voyons aussi comment on discuta longtemps sur la couleur des sacs, dont il convenait de se revêtir dans les processions et comment cette question ne put être tranchée que par les sentences des tribunaux. Comme la plupart des associations de ce genre, la confrérie chercha constamment à obtenir de l'évêque le privilège de l'exemption curiale et M. BORDEDARRÈRE nous raconte avec esprit ses démêlés avec le curé Desbarrats, dont l'intransigeance et l'humeur processive ne lui laissaient pas un instant de repos. Mais ce sont là les petits côtés d'une belle œuvre : la confrérie édifiait la ville par sa piété et elle s'employait avec intelligence au soulagement de toutes les misères; c'est ainsi que nous la voyons fonder une caisse de maladie et une caisse de secours destinés aux victimes des incendies. M. BORDEDARRÈRE constate qu'une association qui fut si utile dans le passé semble être devenue aujourd'hui une simple confrérie de piété, sans vie et sans avenir. On pourrait en dire autant de la plupart

1. *La Confrérie du Saint-Sacrement et des Pénitents Blancs de Pau*, 1630-1904, par M. l'abbé BORDEDARRÈRE (librairies Ribaut et Lafon, Pau, 1905).

des associations de pénitents qui étaient si nombreuses autrefois chez nous.

***

Le Tribunal d'inquisition de Pamiers[1] dont M. VIDAL écrit l'histoire n'eut qu'une courte existence. Créé en 1318 à la demande de l'évêque de cette ville, Jacques Fournier, le futur Benoit XII, il ne survécut guère à son épiscopat appaméen. La réelle disparition de l'albigéisme, dont il avait mission d'éteindre les derniers restes, lui enleva sans doute assez vite toute raison d'agir, sinon d'exister. Cela ne l'empêcha point de vider dans sa rapide existence près d'une centaine de causes (en réalité 98) qui lui furent déférées. C'est le registre de ces procès, conservé au Vatican et déjà étudié par M. Ch. Molinier et Mgr Douais, qui nous l'apprend et qui a permis à M. VIDAL de retracer un tableau suffisamment fidèle de sa courte activité. Familiarisé d'ailleurs, comme l'attestent ses récentes publications, avec la littérature de l'inquisition, il lui emprunte de précieux éclaircissements, sans compter ceux que fournissent les seize documents inédits, tirés des registres pontificaux, ou du registre appaméen, annotés ici sous forme de pièces justificatives. Sans doute, l'Inquisition qui est ici représentée s'est un peu relâchée de son antique rigueur; le concile de Vienne a introduit quelque adoucissement dans sa procédure et un indéniable souffle d'humanité a fini par pénétrer dans sa pénalité; mais, pour être à son déclin, l'institution reste toujours en possession des mêmes organes et rien ne se prête mieux à l'étude détaillée de leur fonctionnement que ces monographies cantonnées dans un étroit espace et de durée limitée. Aussi bien cette période d'agonie présente son intérêt particulier; n'est-ce pas là qu'on peut étudier le terme final de son évolution et mesurer l'action respective des causes qui amenèrent son atrophie d'abord et enfin sa chute?

***

A mesure que les archives du Vatican nous livrent leurs secrets, une étude sur la fiscalité pontificale[2] en France devenait de jour en jour plus facile et plus nécessaire. Sans aller jusqu'à dire avec Michelet que « les finances y remplissent tout, qu'elles sont l'alpha et l'oméga de l'administration romaine », il est incontestable que les documents financiers tiennent par eux-mêmes une grande place dans ces archives et fournissent l'explication de bien d'autres.

MM. SAMARAN et MOLLAT qu'un long séjour à Rome avait familiarisés avec le contenu des archives pontificales n'ont pas été les derniers à sentir la nécessité d'un guide à travers cette immense littérature financière, mais ils auront été les premiers à nous en donner un pour la France, sinon complet, du moins très utile. C'est à eux qu'on s'adressera pour connaître ce que fut l'organisation, le personnel et le fonctionnement de cette puissante fiscalité qui fit, un moment, de la France la grande

1. Toulouse, E. Privat, 1906, in-8° 4, 313.

2. *La fiscalité pontificale en France au XIV^e siècle* (période d'Avignon et grand schisme d'Occident) par CH. SAMARAN, ancien membre de l'Ecole française de Rome. J. MOLLAT, ancien chapelain de Saint-Louis des Français à Rome, Paris, Fontemoing, 1905. in-8° de VI. 278 p.

pourvoyeuse des finances des papes et partant le grand ressort de leur gouvernement. A vrai dire cependant il s'en faut que nous ayons ici un tableau complet de l'administration financière des papes, ni même le relevé total des sommes que la curie recevait de France. De propos délibéré, nos deux auteurs ont restreint leurs études aux taxes qui étaient levées sur place et revêtaient une sorte de périodicité[1]. Toutes celles qui étaient payées directement par les contribuables au siège de la curie, sont exclues; mais quand on voit les développements que leur étude a prises chez des auteurs allemands, Baumgarten par exemple, on doit s'avouer qu'ils ne pouvaient guère l'admettre, sans donner à leurs livres des proportions bien plus considérables. Dans les limites qu'ils se sont donc tracées, ils étudient successivement l'administration centrale des finances pontificales, les taxes, les circonscriptions financières ou collectories, les collecteurs régionaux et le collecteur central, la transmission de l'argent à la curie. Une conclusion courte, mais substantielle, dégage les principaux résultats de leurs recherches; des listes des fonctionnaires financiers, une trentaine de pièces justificatives, deux cartes des collectories françaises dressées par le capitaine Mollat et une table aphabétique des noms de personnes et de lieux, terminent ce volume dédié à Mgr Duchesne et digne à tous égards de figurer dans la *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*. Par la simplicité méthodique de son plan, la clarté de son exposition, la sûreté et la richesse de son information, ce volume est appelé à rendre de très appréciables services à tous les travailleurs qu'intéresse l'histoire générale de la France ou l'histoire de l'Église au moyen âge.

***

L'ouvrage que M. Pacheu vient de publier sous ce titre : *Du positivisme au mysticisme*[2] est une critique de la religiosité contemporaine au XIXe siècle. En parcourant les mouvements d'idées qui ont agité la fin du siècle dernier, l'auteur veut montrer que ces systèmes (pessimisme, dilettantisme, individualisme nitzschéen, tolstoisme, théosophie) sont nés du besoin de Dieu qu'a l'âme humaine, et à un degré plus marqué, l'âme contemporaine. Il y a là une idée heureuse, en même temps que très juste; et cette conviction ressort bien de la lecture de ces esquisses que le XIXe siècle que l'on croirait exclusivement utilitaire et positiviste, a ressenti très vivement le tourment de l'infini. Ce n'est pas non plus sans raison que M. Pacheu place dans l'état d'âme positiviste le point de départ de la mysticité contemporaine; la doctrine de Comte symbolise bien, en effet, l'incohérence de cet athéisme spéculatif et ce sentimentalisme religieux. Mais on peut reprocher à l'auteur d'avoir, à l'exécution, élargi son sujet, en nous faisant un exposé complet par exemple de la doctrine positiviste. En d'autres passages du livre, il y a des longueurs qui diminuent un peu l'intérêt et aussi le relief de la pensée que l'on s'est proposé de mettre en lumière. Le style comme la composition, gagneraient, pensons-nous, à être

1. Parmi les applications du droit de dépouilles relevées, p. 49, on est étonné de ne pas trouver celle qui eut lieu à la mort de Garnas Arnaud de Caupenne, évêque de Dax en 1337, d'autant que, p. 104, il est question d'un incident particulier auquel elle donna lieu. P. 103, il faut lire *Jean de Saya*, non *Jean de Taya*, évêque d'Albi.

2. Paris, Bloud, 1906.

un peu plus serrés; et pour être plus court, l'ouvrage n'aboutirait pas à une conclusion moins nette. Ajoutons que ce livre constitue une préface à une étude, annoncée comme prochaine, sur la mysticité chrétienne, à laquelle l'auteur se trouve préparé par ses recherches antérieures.

* * *

En publiant un volume sur *Les fondements de la connaissance et de la croyance* (Paris, Lethielleux, 1905) M. VALLET ne s'est certainement pas proposé de donner un travail personnel et fouillé. Comment l'aurait-il pu, alors qu'il traite successivement, en moins de quatre cents pages, des problèmes de la certitude, de la connaissance sensible, de la connaissance intellectuelle, de l'absolu, de la substance, de la cause, de Dieu, de l'âme et du monde, en y ajoutant, dans une seconde partie, quelques remarques sur la foi, les dogmes, et l'apologétique. Et nous craignons fort que l'on ne lui reproche avec raison d'avoir touché à de nombreuses et bien délicates questions, au lieu de concentrer sur quelques sujets l'effort d'une réflexion que l'on devine vigoureuse. Sans doute une pensée maîtresse relie ces diverses études : l'auteur s'est proposé de dresser un « examen critique du néokantisme »; mais l'exécution présente un aspect trop fragmentaire; et là aussi M. V. n'a pas su se borner, pour s'en tenir à la réfutation d'un seul système. Tel qu'il est, l'ouvrage peut rendre cependant des services, en particulier dans les bibliothèques scolaires des séminaires. On y trouve, exposée d'une façon nette la doctrine traditionnelle. L'auteur est strictement, d'aucuns diront peut être trop strictement, thomiste; il connaît bien les solutions qu'il rappelle. Les jeunes étudiants qui consulteront ce livre y puiseront une première initiation à la connaissance des ressources qu'offre la scolastique pour la réfutation des théories kantiennes ou positivistes.

LA RÉDACTION.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

ÉVOLUTIONISME ET HISTOIRE

A PROPOS D'UN ARTICLE RÉCENT

Assurément, une des tâches les plus urgentes qui s'imposent à nous est de projeter de la lumière sur nos démarches intellectuelles. Nous remercierons donc le P. Laberthonnière de l'article qu'il vient d'écrire[1], à propos du livre d'un de nos amis, qui est en même temps de nos anciens élèves et de nos collaborateurs. Car cet article, qui pourrait s'intituler « Le dogme et son histoire », pourra nous aider à bien faire comprendre ce qu'est pour nous l'histoire, l'histoire d'un dogme, s'entend, et en quoi une pareille histoire n'implique pas l'évolutionisme, que d'aucuns voudraient y impliquer.

Nous ne relèverons pas, ou nous relèverons seulement pour mémoire, l'erreur qui consisterait à dire que parler de *théologie positive*, c'est vouloir « éveiller l'idée d'une nouvelle manière de théologie qui serait à l'ancienne ce que la physique d'aujourd'hui, par exemple, est à la physique d'autrefois ». Il y aurait là, nous assure-t-on, « un modernisme de mots dans lequel on se complaît et par lequel on s'en impose à soi-même en parlant un langage à la mode » (p. 532). Ce n'est là, j'imagine, qu'une boutade : pour une fois, le P. Laberthonnière se sera diverti à parler comme aime à faire le R. P. Billot en son cours. Mais, au fond, le P. Laberthonnière, le P. Billot moins encore, n'ignore pas que ce « modernisme » date du XVI[e] siècle, et que saint Ignace, dans ses *Exercices spirituels*, a jugé bon de recommander également la théologie scolastique et la théologie

1. *Annal. de philosophie chrét.*, février 1906 : « Le dogme de la rédemption et l'histoire, d'après un livre récent » [celui de M. Rivière].

positive[1]. Sans remonter à Petau et à Maldonat, à Thomassin et à Morin, que nul n'a le droit d'ignorer, quiconque voudra bien feuilleter l'*Apparatus ad positivam theologiam methodicus* (Paris, 1700) d'un toulousain, le P. Annat, se convaincra que la théologie positive n'est pas née d'hier, ni même d'avant-hier, et que, pour ne pas la faire remonter à la Pentecôte, comme fait un historien récent, — imitateur en cela de ce bourgeois de Lodève à qui nous devons l'*Histoire du département de l'Hérault depuis les temps les plus reculés,* — la théologie positive date de la Contre-Réforme.

Cela suffirait à nous éclairer déjà sur sa méthode et sur sa raison d'être. Il n'est pas niable que, depuis quatre siècles, après avoir eu ses années de prospérité et ses années de disette, après avoir été fort éprouvée depuis la seconde moitié du XVIII[e] siècle par la décadence générale des études théologiques, la théologie positive, que nous voyons renaître, renaisse avec une méthode qui bénéficie du renouvellement contemporain de toutes les sciences historiques. Si sûr et vénérable que soit Tillemont et toute l'érudition du temps de Louis XIV, ne déprécions pas l'avantage que nous avons de travailler après Fustel ou de Rossi, même si nous travaillons à l'histoire des idées. On réclame de nous la même ample information, la même rigoureuse objectivité, que de tout critique, quel qu'il soit. Le P. Laberthonnière a raison de dire que « en fait, sous le nom de *théologie positive*, c'est tout d'abord et spécialement d'histoire qu'il s'agit » (p. 532). Mais il n'a pas raison d'ajouter que, si c'est de l'histoire que nous faisons, nous devrions tout simplement l'appeler de l'histoire, et ne pas donner à entendre, « par le mot *positive* accolé au mot théologie », que nos enquêtes historiques « sont, comme telles, la matière d'une science de la religion » (p. 533). Le P. Laberthonnière va jusqu'à insinuer,

1. S. Ignat., *Exercit. spiritual.*, dans les *Regulae aliquot servandae ut cum orthodoxa Ecclesia vere sentiamus*, ad XI : « Undecima, Doctrinam sacram plurimi facere, tum eam quae Positiva dici solet, tum quae Scholastica ».

et cela manque un peu d'aménité, qu'il n'est pas bien de « *se couvrir d'une ambiguïté pour se faire valoir* ». A quoi nous répondons que nos études qui sont historiques par leur méthode, sont théologiques par leur objet; qu'il importe que, étant théologiques, elles se distinguent cependant de la théologie spéculative; et qu'enfin, il n'est pas de mot plus propre que le mot *positif* pour qualifier un inventaire et un classement de faits historiques. L'ambiguïté, s'il y en a une, serait, à tout prendre, la même que quelque agrégé de philosophie pourrait relever dans l'expression de *philosophie religieuse*, qui se lit au titre d'un des livres du P. Laberthonnière : nous serions peut-être quittes.

Conservons donc et la philosophie religieuse et la théologie positive. Le « modernisme » et « l'ambiguïté » serait d'abuser du terme d'*histoire des dogmes*, que les Protestants ont accaparé surtout depuis qu'ils font profession de répudier toute dogmatique. « Histoire des dogmes » est presque une profession de foi, qui revient à dire que les dogmes sont de formation contingente, accidentelle, et, par exemple, pour rappeler une formule célèbre, l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile : si bien que faire l'histoire des dogmes, c'est ruiner, comme on l'a dit encore, les illusions des Églises sur l'origine évangélique et sur la pérennité des articles de leurs symboles. Parce que le terme d'*histoire des dogmes*, dans la littérature contemporaine, a pris ce sens, nous ne nous en servons qu'avec une réserve, que le P. Laberthonnière partage avec nous (p. 533). Mais, n'avons-nous pas à reprendre l'enquête historique que l'*histoire* protestante *des dogmes* a prétendu conduire contre nous?

Le P. Laberthonnière le croit, et nous pareillement : toutefois sur le principe de cette contre-enquête, je découvre un désaccord, dont je voudrais espérer qu'il n'est qu'un malentendu.

Premièrement, en effet, le P. Laberthonnière pose à sa manière la question du jour : Qu'est-ce qu'un dogme? Il y répond en professant « *que les formules dogmatiques, si*

pleines qu'elles soient de vérité divine, ont été l'objet d'une élaboration humaine, et qu'au lieu d'être tombées du ciel toutes faites, elles ont été vécues et sont en un sens un produit de la vie » (p. 521). J'avoue que cette très fluide formule m'inquiète. Sans doute, les définitions ecclésiastiques de la foi ont été l'objet d'une élaboration humaine, en ce sens que la définition est, tantôt le résultat, tantôt le point de départ, d'un travail de réflexion : ainsi la formule *Consubstantialem Patri* n'est pas tombée du ciel toute faite, assurément, et, une fois constituée, elle a donné naissance à des formules complémentaires, comme la formule *Theotocos* ou la formule *Unus de trinitate passus est*. Il y a là une élaboration plus ou moins lente, et, comme dit quelque part Suarez, un *naturalis discursus*, qui se poursuit dans l'Église, avec le concours de l'Esprit-Saint. Mais les définitions ecclésiastiques ne sont-elles pas issues de données primitives qui appartiennent au trésor de la révélation? N'est-ce pas le cas de l'expression « Fils de Dieu », énoncée par Notre-Seigneur lui-même? Dirons-nous que pareilles données primitives sont « un produit de la vie » chrétienne? Et à quoi tiendra alors « la vérité divine » dont on accepte qu'elles soient pleines? Élaborer n'est pas découvrir, et la révélation n'est pas une découverte, à moins que nous ne voulions donner aux mots un sens nouveau et hétérogène à leur sens historique [1].

J'insiste à regret sur ce point, où gît une équivoque, et où il me semble que la pensée du P. Laberthonnière manque de précision. J'y insiste, parce que lui aussi insiste : c'est le point critique de sa théorie. Il nous dit : « *Le relativisme qui ainsi se trouve inévitablement en elles* », — savoir dans les formules dogmatiques, — « *bien loin d'être un obstacle infranchissable entre la vérité et nous, n'est, au contraire, que le moyen par lequel la vérité devient participable pour nous. Tout en étant relatives, elles n'en*

1. Voyez les observations très justes du P. Lebreton, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 mai 1906, p. 179.

contiennent pas moins l'absolu. Mais c'est l'absolu vivant, l'absolu divin d'une bonté qui... se fait vivre et penser humainement pour diviniser l'humanité » (p. 521, note). Si j'entends bien, l'absolu, autant dire la vérité que Dieu nous fait connaître, ne nous est connaissable ou participable qu'autant qu'il s'exprime en assertions, lesquelles sont inévitablement relatives, je veux dire analogiques. Et cela est de théologie élémentaire. Mais est-ce toute la pensée du P. Laberthonnière? Cet « absolu », que nous nommons vérité, il l'appelle « l'absolu vivant », et cela revient à dire l'absolu, en soi impensable, « se fait vivre et penser humainement », la pensée étant chose purement humaine... Nous n'avons qu'à renvoyer nos lecteurs à la page lumineuse du R. P. de Grandmaison discutant une des thèses de M. le Roy[1].

Et donc, si, *in primo instanti suae conceptionis,* le dogme est humain par là même qu'il est pensé, — c'en est fait du dogme et de toute religion d'autorité, — et nous voici en Sabatier ou en Tyrrel. Cette équivoque une fois posée, se retrouve un peu partout dans l'essai que nous examinons, et, par exemple, dans cette proposition-ci : « *Il faudrait enfin se défaire, mais se défaire jusqu'au fond, de cette illusion qui paralyse à la fois aussi bien ceux qui s'en effraient que ceux qui s'en enchantent, et qui consiste à supposer qu'on ne peut adhérer à une doctrine et croire à la vérité qu'en s'immobilisant intellectuellement* » (p. 518). Comment l'éminent essayiste ne voit-il pas que, en s'exprimant ainsi, il n'y a pas un seul article du *Credo* dont, en bonne logique, il n'encourage son disciple à se libérer?

Deuxièmement, nous différerons du P. Laberthonnière sur un autre point, qui est l'idée qu'il se fait du développement du dogme. Pour nous, en effet, le dogme, parce qu'il est une assertion, est susceptible de la part des croyants

1. *Bulletin*, 1905, p. 198.

d'une théorie; et, parce que toute théorie peut dévier, l'Église dirige, par des définitions et des condamnations, la pensée catholique dans le droit fil[1]. Ainsi l'Église a détourné la pensée catholique du monarchianisme, du subordinatianisme, de l'adoptianisme, du monophysisme, etc., et a constitué, par définitions successives, la christologie. Et nous croyons que la christologie ainsi édifiée est la seule valable, si bien que toute tentative de ressusciter le monarchianisme, le subordinatianisme, ou l'adoptianisme, nous paraît condamnée d'avance. Une définition ecclésiastique est donc, en ce sens, un *terminus ad quem*, auquel il n'est pas possible de refuser « un caractère statique, purement objectif et extrinsèque » (p. 522).

Mais alors, nous objecte le P. Laberthonnière, pourquoi vous intéressez-vous à l'histoire des dogmes? Vous nous exposez, en historiens critiques, par quelles péripéties, par quels tâtonnements, par quelles oscillations, on est arrivé à une définition qui a pu demander jusqu'à douze siècles d'élaboration; — mais pourquoi arrêter à cette définition le terme final du développement? Au lieu de suspendre la vérité à l'éternité, « conformément à ce qu'on a appelé jusqu'ici la méthode historique, voilà qu'on la rejette en plein devenir, pour se mettre à sa poursuite » : puis, « comme si on avait peur qu'elle ne fuie encore, on l'arrête à un moment donné... Pourquoi l'arrête-t-on à ce moment-là plutôt qu'à un autre? C'est ce qu'on ne dit pas et c'est ce qu'on ne saurait dire au nom de l'histoire. Le choix qu'on fait se présente par conséquent comme arbitraire : et la vérité qu'on nous offre reste suspendue en l'air. Il y a même incohérence dans les démarches, comme si l'on ne savait pas bien où l'on va, ni exactement ce que l'on veut » (p. 523). J'ai tenu à donner l'objection dans toute son ampleur, même en y maintenant ces derniers mots qui ne sont peut-être pas d'une bonne grâce parfaite.

1. Voyez le remarquable article de M. Labourt, en réponse à M. Brunetière, — dans l'*Univers* du 11 mai 1906.

Je réponds que nous trouvons profit à écrire l'histoire de l'élaboration d'un dogme, pour cette raison d'abord que l'histoire seule nous permet de distinguer dans un dogme l'élément essentiel et immobile, et l'élément peu à peu explicité ou inféré par la réflexion ecclésiastique. Le premier de ces deux éléments est une constante, dont l'histoire va à montrer qu'elle n'a pas d'histoire; le second élément, au contraire, est légitimé parce qu'il a une histoire. Dans les deux cas, la méthode de prescription, employée par nos controversistes du XVII[e] siècle, est une tactique désormais inapplicable : nous avons à vérifier la perpétuité pièce à pièce, et, là où il n'y a pas perpétuité, mais développement, nous avons à suivre dans le dernier détail les phases de ce développement. En quoi, à la suite du cardinal Newman, nous ouvrons une *via media* entre les vieux protestants qui voient dans toute formule ecclésiastique — et datée — du dogme une intrusion, un terme « aventurier », et ceux de nos scolastiques d'aujourd'hui, qui à tout prix veulent que les Pères aient exactement pensé comme eux, et, par exemple, retrouvent chez Tertullien la génération éternelle du Verbe [1], et chez Théodoret la théorie des accidents absolus.

Nous trouvons profit à écrire l'histoire de l'élaboration d'un dogme, pour cette autre raison que les formules ecclésiastiques du dogme ne doivent pas être traitées comme des textes juridiques et selon la méthode juridique, c'est-à-dire comme des textes qui, parce qu'ils font loi, sont responsables de toute la signification que l'on peut enclore dans les mots qui les composent. Je me contenterai sur ce point de renvoyer au très remarquable essai du R. P. de Grandmaison sur « l'élasticité des formules dogmatiques », qui a le premier peut-être posé les premières règles de l'interprétation des formules dogmatiques [2]. J'insisterai seulement sur ce point,

1. Voyez sur ce point les critiques adressés au R. P. d'Alès par le R. P. Feder S. J. dans la *Theologische Revue*, 1905, p. 511.

2. *Études*, 5 août et 20 août 1898 : « L'élasticité des formules de foi, ses causes et ses limites. »

que les formules dogmatiques doivent être comprises conformément à « la pensée du législateur », c'est-à-dire dans le sens que leur donnaient les conciles qui les ont formulées dans les circonstances où ils les ont formulées. L'histoire des dogmes nous fera seule connaître et ce sens et ces circonstances.

Ajoutons une troisième raison. Les formules dogmatiques, nous venons de l'insinuer, ont toujours été occasionnelles, en ce sens qu'elles étaient rendues nécessaires par des controverses contingentes. Si Praxeas, si Arius, si Nestorius, si Pélage, si Eutyches, si Bérenger, si Wicleff... n'avaient pas erré, l'Église n'aurait pas eu à défendre contre eux le dépôt de la foi et à définir l'article qu'ils menaçaient. Mais les définitions ou formules dogmatiques, par là même qu'elles sont occasionnelles et qu'elles visent toujours une erreur partielle, n'intègrent pas nécessairement toute la tradition. Il est très remarquable que la formule par laquelle, en 1079, l'Église a condamné Bérenger, est une formule qui n'intégrait pas toute la tradition sur le concept de la présence réelle, à preuve que la formule du Latran en 1215 en dit incontestablement davantage. On pourrait multiplier les exemples de ce genre. Il arrive même qu'une formule ecclésiastique, prise en soi, courrait risque d'être étroite, insuffisamment compréhensive, si la tradition n'avait pas des droits sur elle et expressément le droit de l'entendre en fonction d'autres données de la foi ou de la raison. N'est-ce pas l'histoire des Cappadociens après Nicée, de saint Cyrille après Éphèse, des théologiens du XII[e] siècle après la condamnation de Bérenger? La conclusion que je veux déduire est que les définitions ou formules dogmatiques ne se suffisent pas à elles-mêmes, et que la tradition les explique et les complète. Or la tradition nous est connue par l'histoire

En tout cela, nous ne forçons pas l'histoire à jouer « en tant qu'histoire un rôle démonstratif » (p. 520), comme le P. Laberthonnière croit que nous faisons. Nous laissons à l'histoire son rôle natif, qui est de connaître le passé. Mais

comme ce passé est la « tradition », il se trouve que l'histoire nous fait connaître l'élaboration des définitions ecclésiastiques, tout ce qu'elles contiennent, tout ce qu'elles condamnent, et, du même coup, tout ce qu'elles n'ont pas cru le moment venu d'intégrer.

Notre distingué contradicteur n'a vraisemblablement pas fait les distinctions que nous venons de faire là, quand, signalant pour un dogme un « mouvement de vie et de pensée qui se prolonge pendant douze cents ans », il suppose que ce passé « nous sollicite à entrer nous-mêmes dans ce mouvement pour le continuer »; et quand il nous reproche, au contraire, à nous, de « laisser entendre que ce qui a été la loi du passé n'est plus la loi du présent et de l'avenir, parce qu'*il existe maintenant une théorie définitivement élaborée que nous n'avons plus qu'à prendre toute faite dans l'histoire* » (p. 517). Ou, pour parler plus exactement, le P. Laberthonnière a, imprudemment, généralisé une observation qui est vraie — peut-être — de la théorie de la satisfaction vicaire, dont il parle, mais qui n'est pas vraie du consubstantiel, de l'union hypostatique, de la transsubstantiation, et autres articles de la foi définie. Il y revient avec une insistance qui ne laisse aucun doute sur sa pensée. « *Il ne suffit pas,* dit-il, *de chercher dans l'histoire comment au sujet des dogmes telle ou telle théorie s'est élaborée, jusqu'à un moment pris comme terme d'aboutissement. Mais ce qui est nécessaire surtout, et le reste n'a de sens et de valeur que par là, c'est de reprendre pour notre compte un travail analogue d'élaboration.* » L'histoire n'a pas à « *nous fournir des théories toutes faites que nous n'aurions qu'à recevoir* », mais à « *nous aider à dépasser, en les complétant, en les épurant, les théories mêmes qu'elle nous fournit* ». L'histoire « *nous met nettement en demeure de concevoir la vérité autrement que comme une immobilité* » (p. 519). « *Nous sommes mis en demeure de nous faire du dogme une idée plus profonde et d'en chercher une expression meilleure* » (p. 528).

**

L'erreur que le P. Laberthonnière a trop d'apparence ici de favoriser, est, au fond, la même qui consiste à refuser aux définitions ecclésiastiques une valeur statique et acquise. Si les définitions ecclésiastiques ne sont que provisoires, il est clair que l'élaboration n'est jamais arrêtée, mais se continue indéfiniment... Mais comme on voit qu'une telle conception du développement de la doctrine chrétienne est *à priori*, purement *à priori*, et que notre contradicteur, qui est philosophe, construit l'histoire sans l'avoir pratiquée! S'il était historien et s'il tenait compte des faits, il saurait et il verrait que les dogmes n'ont pas un développement indéfini, pas plus qu'un germe (pour user d'une comparaison qui commence d'être bien fatiguée) n'a une croissance indéfinie. Un dogme s'explicite en définitions successives, mais cette explicitation a une limite : un moment vient où le théologien lui-même est au bout de sa spéculation, à moins qu'il n'ait abouti à d'insolubles alternatives : le premier cas est par exemple, celui de la théologie trinitaire, le second cas est, par exemple encore, celui de la théologie de la grâce. Il peut arriver aussi qu'un dogme n'ait pas fourni, à proprement parler, de développement : ne serait-ce pas le cas du dogme de la Rédemption?

Nous ne nierons pas, pour autant, que les dogmes soient matière à réflexion. Nous ne nierons pas que, absolument parlant, toute définition soit perfectible, et que la théologie puisse dans l'avenir dépasser, compléter, préciser, épurer. Vincent de Lérins l'avait dit, bien avant nous! Mais nous n'acceptons pas que cette élaboration possible, — et nous la concevons limitée, — soit telle qu'elle ne tienne pas pour acquis ce qui est acquis. Le magistère de l'Église n'existerait plus, s'il en était autrement. Sur ce point précis et capital, nous ne devons pas laisser confondre notre pensée avec telle proposition — la cinquième — condamnée par le *Syllabus*.

Tels sont les principes qui nous font donner tout son prix à l'histoire des dogmes, et qui nous font répudier l'é-

volutionisme. Ce n'est pas la première fois que nous avons à les rappeler[1]. Nous ne nous lasserons pas de les rappeler. Nous n'espérons pas rallier à notre pensée tels théologiens qui, pour mieux exterminer la théorie newmanienne du développement, s'appliquent à la confondre avec l'évolutionisme : mais nous serions peinés de voir des penseurs de la sincérité du P. Laberthonnière contribuer à accréditer cette confusion.

Dans une note de ses *Essays critical and historical*, note datée de 1871, le cardinal Newman semble avoir eu l'intuition de cette confusion tendancieuse, et il l'a déjouée en quelques lignes qu'on me permettra de citer, dans la traduction de M. Bremond :

« L'hypothèse concernant le *depositum fidei* à laquelle je me suis rallié peu à peu admet un développement doctrinal, c'est-à-dire une évolution doctrinale partant de certaines *vérités dogmatiques*, originales et fixes, que, du premier jour jusqu'au dernier, on tient pour inviolables et que le travail d'*épanouissement* (*elargement*, en anglais) ne fait qu'illustrer et établir plus fermement. » Et, corrigeant un passage de l'essai qu'il annote, Newman ajoute : « Dans le présent passage, au contraire, je laissais parler une théorie, elle n'est pas mienne, d'après laquelle les doctrines seraient métamorphosées et refondues en des formes nouvelles, *in nova mutatas corpora formas*. Dans cette théorie les anciennes et les nouvelles formes seraient étrangères les unes aux autres, elles ne se relieraient entre elles qu'en tant qu'elles symbolisent ou réalisent certains principes immuables, mais nébuleux. »

Pierre Batiffol.

1. Nous les rappelions à M. l'abbé Margival, ici-même, en 1900 (*Bulletin*, p. 264-267). Nous les rappelions à M. l'abbé Loisy, pareillement, en 1903 (*Bulletin*, p. 10-14). Nous les rappelions à M. l'abbé Dimnet, en 1906 (*Bulletin*, p. 29-30).

UN LIVRE RÉCENT

SUR L'INSPIRATION DE L'ÉCRITURE

Comme on pouvait s'y attendre, les controverses sur la vérité du texte biblique ont provoqué de la part des théologiens de nombreux écrits. Et il faut s'en féliciter. L'inspiration de l'Ecriture étant une de ces questions qui relèvent tout à la fois du dogme et de l'histoire, on ne s'en fera une idée juste que si la théologie et l'exégèse historique des textes font converger vers une même solution toutes les ressources dont elles disposent.

En moins de sept ans, nous avons vu paraître quatre traités méthodiques sur le sujet. Ils sont dus à des plumes autorisées pour écrire au nom de la théologie[1]. Bien que tous envisagent le problème d'un même point point de vue : celui de la doctrine catholique, encore que leur orthodoxie soit garantie par la double autorisation de l'ordre respectif de l'auteur et l'ordinaire du lieu d'impression, — et même deux d'entre eux ont l'*imprimatur* du Maître du Sacré Palais — ils diffèrent notablement par l'esprit général. Cette diversité se révèle davantage encore dans les conclusions. D'un côté le P. Zanecchia, de l'autre les PP. Billot et Schiffini ; au milieu le P. Pesch. C'est de ce dernier que nous voulons entretenir les lecteurs du *Bulletin*. Ses travaux ont besoin d'être présentés au public français, écrits qu'ils sont en latin ou en allemand.

Le R. P. Christian Pesch est un théologien de profession. De 1897 à 1899 il a publié une *dogmatique* en neuf volumes, qui jouit d'un grand succès. Je n'en veux pas d'autre preuve que le fait d'avoir été choisie comme texte de cours dans bon nombre de grands séminaires et notamment dans son Ordre. Sans être un spécialiste en connaissances scripturaires, — ce dont lui-même nous avertit, — il s'est préparé à écrire son présent ouvrage par une étude attentive des controverses bibliques qui se sont produites depuis vingt ans, aussi bien parmi les catholiques que chez les protestants[2]. Ce travail se trouve complété par une série d'articles que nous ont apportés les dernières livraisons des *Stimmen aus Maria-Laach*[3]. Ils sont manifestement comme la préface ou l'épilogue du grand

1. P. D. Zanecchia, O. P., *Divina inspiratio sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomæ Aquinatis*, Romæ, 1899 ; *Scriptor sacer sub divina inspiratione*, Romæ, 1903. — L. Billot, S. J., *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Romæ 1903 ; — S. Schiffini, S. J., *Divinitas Scripturarum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata*, Augustæ Taurinorum, 1905, — Chr. Pesch, S. J., *De inspiratione sacræ Scripturæ*, Friburgi Brisgoviæ, 1906 ; in-8°, pp. 653.

2. Voir *Zeitschrift für Katolh. Theol.* d'Innsbruck, 1901, p. 452, 594 ; et 1902, p. 81 ; et encore dans la collection « Theologische Zeitfragen » Dritte Folge : *Zur neuesten Geschichte der Katholischen Inspirationslehre*, 1902, Freiburg im Breisgau. Quiconque aura lu ces études conviendra que rien d'important n'a échappé à l'auteur.

3. Sous le titre *Die Inspirationslehre*, janv., févr., mars 1906.

ouvrage sur l'inspiration de l'Ecriture. Le R. P. y précise le caractère qu'il a entendu donner à ses conclusions touchant les points actuellement controversés entre catholiques. « Il va de soi qu'il ne peut pas venir à l'auteur de ces lignes la pensée de dire le mot définitif dans une question qui divise en deux camps les gens du métier. Son dessein ne peut que se borner à quelques indications capables d'orienter ceux qui en grand nombre s'intéressent à la question, sans pouvoir se livrer à des recherches personnelles [1] ».

Il y a là mieux que de la modestie, un pareil langage prouve que l'auteur a saisi exactement le sens et la portée de ce que l'on appelle couramment aujourd'hui la « question biblique ». Il est à croire que ce n'est pas un mérite banal; puisque tant de publications sur le même sujet n'ont pas réussi à se le donner. La chose n'est pourtant pas si difficile à saisir; l'état de la question, comme on dit, tient dans les lignes suivantes : « Les critiques catholiques se rangent-ils tous d'un seul et même côté ? Point du tout. Ils tiennent fermement l'origine surnaturelle de la Sainte-Ecriture. Ils reconnaissent que toute l'Ecriture est inspirée, que la vérité de chaque proposition enseignée par l'écrivain sacré est garantie par Dieu. Seulement, ils veulent distinguer avec précision ce que les écrivains sacrés affirment comme vrai de ce qu'ils ont utilisé comme un pur vêtement littéraire, sans vouloir pour autant lui donner le caractère d'un enseignement. Aucun principe dogmatique n'est donc ici en jeu, il ne s'agit que des règles fondamentales à suivre dans l'exposition de la Sainte Ecriture, comme aussi de la manière de les appliquer aux cas particuliers [2] ».

Aussi bien, le R. P. ajoute aussitôt avec beaucoup de sens et d'équité cette règle d'or qui devrait dominer toutes nos controverses. « Chacun a le droit de défendre, avec raison à l'appui, ces assertions (celles des critiques catholiques), et même de le faire avec toute la décision qu'il croit de mise. Mais il n'appartient qu'au magistère ecclésiastique de porter des censures théologiques. Attaques personnelles, pures déclamations, exercices de rhétorique : autant de choses qu'il faut d'autant plus éviter que déjà, sans cela, il existe un assez grande surexcitation des esprits, qui ne peut être que préjudiciable à la recherche de la vérité et à la science... Dans les disputes scientifiques, les mots, si forts soient-ils, ne sont en définitive que des coups sans portée; seules les raisons solides ont une efficacité durable [3] ».

Et ce ne sont pas là des déclarations en l'air. D'un bout à l'autre de son ouvrage, l'auteur est resté fidèle aux principes qu'il pose ici; il a des yeux pour voir, il veut comprendre et bien comprendre non seulement ce qui a été dit, mais encore les motifs pour lesquels on l'a dit. Il fait effort pour entrer avec bienveillance dans la pensée des autres, même de ceux qu'il entend réfuter. En les critiquant, il se tient dans la modération, comme il convient à un théologien qui discute avec d'autres théologiens. Jamais il ne perd de vue que plusieurs de ses adversaires, sont des savants catholiques dignes d'estime; qui sont faillibles sans doute, mais ont le droit d'être réfutés sérieusement, par raisons théologiques ou critiques; sans que personne puisse, en tout honneur, soup-

1. *Loc. cit.*, p. 285.
2. *Loc. cit.*, p. 144.
3. *Loc. cit.*, p. 146.

connaître la sincérité de leur foi ni leur dévouement à l'Église. Il sont les premiers à reconnaître la loyauté et la courtoisie dont le P. Pesch en use avec eux.

Présentement, écrire un livre sur l'inspiration, c'est, qu'on le veuille ou non, entreprendre de résoudre divers problèmes assez épineux sur lesquels l'attention du public se trouve éveillée; tout au moins c'est vouloir faire effort dans ce sens. Nous nous proposons dans ce compte rendu d'apprécier l'appoint fourni à cet effet par le nouveau traité.

***

L'ouvrage du P. Pesch se développe comme la plupart des traités déjà parus sur la matière : existence de l'inspiration, sa nature, son extension, l'inerrance du texte biblique, enfin les critères pour distinguer les livres inspirés de ceux qui ne le sont pas. C'est la marche que lui imposait la nature même du sujet. Son originalité consiste à avoir séparé l'hitoire des idées du traité dogmatique proprement dit. Plusieurs trouveront peut-être que cette méthode condamne l'auteur à des redites ou à des renvois; mais ils conviendront qu'elle lui a permis de laisser à chaque élément de la question le caractère qui lui convient. L'exposé historique n'est pas rompu à tout instant par le syllogisme, et d'autre part la documentation ne ralentit pas la marche du raisonnement.

Le premier livre (pp. 1-375) n'est guère qu'une série de citations reliées entre elles par les appréciations de l'auteur. Beaucoup de lecteurs lui sauront gré d'avoir reproduit *in extenso* des textes qu'ils n'ont pas sous la main.

Au cours de son enquête, le R. P. n'a pas de peine à faire voir que la tradition, est unanime à tenir la Bible pour un recueil de livres saints et sacrés, précisément parce qu'ils sont l'œuvre de Dieu, encore plus que l'œuvre des hommes qui les ont écrits. C'est le dogme de l'inspiration.

Quant à la nature de cette origine divine : comment et dans quelle mesure Dieu a concouru à la composition de nos Ecritures, c'est une question ultérieure; et il s'en faut que les anciens aient ici un enseignement de tout point précis et uniforme. C'est comme témoins de la foi qu'ils ont affirmé le fait de l'inspiration, c'est en qualité de philosophes ou de théologiens qu'ils ont tenté d'analyser la psychologie de l'écrivain inspiré. Aussi bien le P. Pesch conclut l'histoire de cette époque primitive par les lignes suivantes. « Tous les Pères dont nous venons d'entendre le témoignage, n'ont qu'une voix pour proclamer que l'Ecriture est sacrée et divine..., mais c'est à peine si nous rencontrons chez ces premiers témoins de la foi quelques rares vestiges, encore sont-ils peu profonds, d'une théorie de l'inspiration, en quoi elle consiste et jusqu'où elle s'étend » (p. 56).

La conception d'un hagiographe réduit au rôle de récepteur, ou peu s'en faut, fut amenée par ses excès mêmes à se tempérer; cependant elle ne disparut pas complètement dans la réaction contre les Montanistes. On la retrouve encore dans Clément d'Alexandrie, surtout dans saint Ambroise. Celui-ci estime que l'inspiration dispense l'hagiographe de tout effort (p. 75). Les formules excessives, qui se rencontrent dans saint Jean Chrysostome, n'ont rien d'embarrassant; ici comme ailleurs, on peut mettre beaucoup sur le compte de sa rhétorique (pp. 86-87). Et saint-

Augustin? Tout le monde sait qu'il fut l'auteur ou l'heureux promoteur d'une opinion, aujourd'hui démodée, mais qui a eu une brillante fortune pendant plus de mille ans, je veux dire la multiplicité des sens littéraux. Moïse, parce qu'il était inspiré, aurait eu en vue tous les sens, même les plus différents, que l'on a donnés et que l'on donnera de son texte, pourvu que ces sens, envisagés en eux-mêmes, ne soient pas erronés[1]. Si le saint Docteur n'a pas reculé devant une théorie qui logiquement aurait dû ruiner par la base toute exégèse rationnelle, c'est qu'à ses yeux le langage humain devenait incomparablement plus compréhensif sous la plume d'un écrivain inspiré (p. 117-120).

Jusqu'à saint Thomas, et longtemps encore après lui, on se contente de ramener l'idée d'inspiration biblique à la notion vague de prophétie, sans distinguer entre l'inspiration et la révélation proprement dite; et peut-être faut-il descendre jusqu'à Melchior Cano pour rencontrer nettement formulée cette distinction, qui est aujourd'hui admise couramment (p. 271). La discussion qui s'engagea entre les docteurs de Louvain et Lessius contribua beaucoup à préciser la manière dont les auteurs sacrés avaient été inspirés pour écrire les choses qu'ils connaissaient déjà naturellement; mais on souleva à ce propos plusieurs questions, que trois siècles de controverses n'ont pas réussi à résoudre (p. 278-283). Les théologiens discutent encore sur l'inspiration verbale, sur la manière dont la motion inspiratrice atteint l'intelligence et la volonté, sur la portée de la formule dogmatique : Dieu est auteur de l'Ecriture (p. 295-313), etc.

On le voit, l'histoire nous invite à distinguer entre le dogme de l'inspiration, fait initial, attesté par les croyances juives et chrétiennes, et une doctrine sur sa nature. Cette doctrine s'est élaborée progressivement dans l'Ecole pour aboutir à quelques propositions certaines et à des opinions. Les controverses à ce sujet ont sans doute leur intérêt, mais elles restent sans grande utilité pratique pour résoudre le problème de l'inerrance biblique, qui préoccupe aujourd'hui les théologiens et les exégètes; ici encore, il convient d'interroger l'histoire. Qu'en ont pensé les anciens?

Par le fait même qu'ils reconnaissaient à la Bible une origine divine, ils ont tenu pareillement qu'elle ne saurait faire erreur; c'est là une propriété essentielle de tout texte inspiré. Quand ils en viennent à marquer comment l'Ecriture n'erre jamais, ou plutôt comment elle dit vrai, l'accord se rompt. Ce qui les divise, ce n'est pas seulement l'exégèse de tel ou tel passage particulièrement difficile, c'est aussi la portée exacte de la formule elle-même : *Scriptura nec fallit, nec fallitur*. Ils n'ont pas tous conçu avec la même précision les exigences positives de la vérité qui convient au texte sacré; tellement que les solutions données par les uns ont paru à d'autres incompatibles avec l'inerrance elle-même. Le P. Pesch constate que cet état de choses n'a pas changé, je crois même qu'il a empiré. « *Inter catholicos convenit fere Scripturæ dicta omnia esse vera, sed satis acris adhuc disputatio viget, quomodo singulorum dictorum veritas sit intellegenda et tenenda* » (p. 490).

La question est principalement de savoir dans quelle mesure il peut y avoir dans l'Ecriture des propositions énonçant un sens qui est en soi erroné, mais dont l'hagiographe ne saurait être rendu responsable, parce que, pour une raison ou pour une autre, il ne prétend pas le couvrir de

1. *Confess.*, l. XII, cap. 31.

l'autorité de son témoignage certain. Je dis que c'est une question de mesure, car personne ne conteste qu'il se trouve dans le texte sacré des passages de cette nature, l'écrivain inspiré y rapportant ce qui a été dit, sans en garantir pour autant la vérité (cfr. p. 525, 539).

Le P. Pesch commence par établir la différence qu'il y a entre l'erreur formelle et l'erreur matérielle. « Quelqu'un peut dire vrai, tout en se servant des manières reçues de parler ou des opinions courantes, qui matériellement sont fausses. Dire que le soleil se lève ou se couche, c'est énoncer une chose matériellement fausse, mais formellement vraie parce que l'on entend parler de ces phénomènes, comme ils se révèlent aux sens, et non pas comme ils se passent en réalité. Un théologien qui veut prouver qu'une doctrine a déjà été tenue par les Pères, dit la vérité alors même qu'il attribue, comme on le fait communément, à saint Augustin une œuvre qui est en réalité de saint Prosper. C'est ce qui est arrivé fréquemment au moyen âge. Dès lors une question se pose, les écrivains sacrés proposent-ils parfois la vérité sous une forme matériellement erronée, courante de leur temps, mais qui laisse intacte la vérité elle-même qu'ils ont entendu affirmer? » (p. 375)[1].

Notre auteur (p. 113) sait que saint Augustin a poussé l'application de ce principe jusqu'à dire que, sans faire erreur, saint Matthieu (27[9]) attribue à Jérémie des paroles qui se lisent en réalité dans Zacharie; et même que cette confusion de noms ne s'est pas faite sans un secret dessein de la Providence, qui voulait donner à comprendre combien il importe peu qu'une parole soit de Zacharie ou de Jérémie, du moment qu'elle est du Saint-Esprit. On peut ne pas admettre cette solution, mais il n'est pas permis de contester que saint Augustin l'ait proposée; il la déclare même plus recevable que celle qui consiste à supposer ici une faute de copiste[2].

1. Cette distinction est ici capitale. Si le P. S. Schiffini, *Divinitas Scripturarum*, p. 218 en note, en avait tenu compte, il ne me ferait pas dire qu'en matière d'histoire de menues *erreurs*, laissant intact le fond même du récit, sont compatibles avec l'inspiration. En un sujet si grave il n'est pas permis de jouer sur les mots, c'était le cas ou jamais de distinguer. De quelle erreur entendez-vous parler, Révérend Père? De l'erreur formelle? Mais il est impossible que Dieu, la vérité même, inspire une erreur de ce genre, grande ou petite. Ceux qui ont lu et compris, ne fût-ce que les deux seules pages de l'article auxquelles vous faites allusion (*Revue du Clergé français*, 1 déc. 1902, p. 17-19), savent que j'y revendique expressément la vérité du texte inspiré aussi loin que s'étend l'affirmation de l'hagiographe. Parlez-vous d'erreur matérielle? Dans ce cas, je puis me contenter de vous renvoyer au P. Pesch pour régler ce différend; car je n'ai jamais employé le terme d'*erreur* pour qualifier les renseignements qui figurent dans l'Ecriture sans être matériellement conformes à la réalité des choses, je n'ai pas même parlé d'inexactitudes; je me suis borné aux termes « d'exactitude rigoureuse des détails » (l. c. 19). Or, le P. Pesch ne recule pas devant le mot « d'erreur matérielle » (p. 525). Quant à l'incise « et *apte infallibili veritate exprimerent* », en la traduisant par « l'expression convenable de l'infaillible vérité », je n'ai pas prétendu faire un mot à mot (ce qui suffit à me mettre en règle avec la « langue du Latium »); j'ai voulu seulement en dégager le sens et la portée réelle. Encore ici, je n'ai rien inventé. C'est à un théologien judicieux que je dois ce commentaire. « La coopération des écrivains se fait en trois opérations : l'opération de leur intelligence, qui conçoit exactement ce que Dieu les meut à écrire; l'opération de leur volonté, qui veut l'écrire fidèlement; la rédaction du livre, dont le style sera exact (*apte*) et dont le fond sera conforme à ce que Dieu veut (*infallibili veritate*) ». Abbé VACANT, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, I, p. 459. Pour mon compte, j'ai toujours pensé que la vérité ou l'erreur étaient des propriétés du jugement lui-même, tandis que de l'expression on dit qu'elle est plus ou moins convenable (*apta*) dans la mesure où elle rend exactement la pensée de celui qui énonce un jugement.

2. C'est bien ainsi que le texte du saint Docteur a été compris par le vén. Bède,

C'est un principe incontestable que la vérité logique d'un discours se doit mesurer sur la portée que celui qui parle entend donner à son affirmation. Seulement, l'Ecriture a deux auteurs. Quel rapport y a-t-il entre l'affirmation de l'auteur principal qui est Dieu, et l'affirmation de l'auteur secondaire qui est l'hagiographe? Le P. Lagrange formulait, il y a dix ans, au sujet du *sens littéral*, le canon que voici : « Dieu enseigne tout ce qui est enseigné dans la bible, mais il n'y enseigne rien que ce qui est enseigné par l'écrivain sacré; et ce dernier n'y enseigne rien que ce qu'il veut y enseigner[1] ». Le P. Pesch convient que l'affirmation de l'hagiographe ne saurait s'étendre au delà de celle de Dieu; il observe encore, — et en y insistant, — qu'on doit la mesurer sur les termes mêmes du texte. Il peut se faire que l'écrivain sacré ait eu par devers soi des opinions fausses, et peut-être même que sa façon de dire le donne à entendre; mais, tant qu'il ne les affirme pas expressément dans son texte, ces conceptions ne sont que de lui, elles ne deviennent pas parole de Dieu (p. 459). Notre auteur fait ses réserves sur le second membre du canon, que nous venons de citer, « Dieu n'enseigne rien dans l'Ecriture que ce qui est enseigné par l'écrivain sacré »; il estime que le sens divin d'un texte peut parfois excéder le sens perçu par l'hagiographe » (p. 510-511).

Cette théorie d'un excès de sens divin, qui se comprend sans trop de peine pour les textes prophétiques, devient extrêmement délicate, quand il s'agit de l'histoire racontée dans la Bible. Donne-t-elle le droit d'affirmer que Dieu a entendu certifier tous les renseignements que nous fournit le texte inspiré sur les Egyptiens, les Assyriens et même sur Israël, alors que peut-être plusieurs sont restés douteux dans l'esprit de l'hagiographe ? Il est vrai que sans une révélation proprement dite, par un simple effet de cette assistance qui accompagne l'inspiration, l'Esprit-Saint *a pu* amener l'auteur des Macchabées, par exemple, non seulement à ne rien affirmer de faux, — ce qui a eu lieu certainement, — mais encore à se faire et à exprimer sur toutes les parties de son récit une certitude entière (cfr. p. 419, note 2). Seulement, la question est de savoir si telle a été en effet la conduite de divin Inspirateur. Et puis, la chose était-elle possible, dans ces mêmes conditions, pour l'histoire primitive? Si non, faudra-t-il recourir à l'hypothèse d'une histoire *révélée?*

A défaut d'une tradition dogmatique, sous la réserve du sens et du jugement de l'Eglise, c'est dans l'exégèse du texte lui-même qu'on cherchera une réponse à ces questions. Ce texte reste pour nous l'expression écrite du sens divin, c'est-à-dire des enseignements que Dieu a voulu nous donner par l'intermédiaire de certains hommes? Et puisqu'il est rédigé en langage humain, on doit au préalable rechercher si les lois qui le régissent s'y trouvent modifiées, précisément à cause de son caractère inspiré.

* * *

L'auteur déclare tout d'abord expressément que l'inspiration n'exclut aucun genre littéraire, depuis la pure fiction, comme la parabole, jusqu'à l'histoire proprement dite, par exemple les Actes des Apôtres. C'est que

saint Thomas, Maldonat, Jansénius de Gand, R. Simon, D. Calmet, Schanz, Le Camus, Van Steenkiste, Lagrange, Condamin, Gigot, Portalié, etc.

1. *Revue biblique*, 1896, p. 505.

d'une part, il n'est aucune forme du langage humain qui d'elle-même soit ordonnée à exprimer le faux, et d'autre part la motion inspiratrice laisse intacte la nature de l'instrument qu'elle associe à l'action divine. Ce n'est donc pas au nom de l'inspiration qu'on décidera du caractère littéraire d'un livre : aux critiques et aux exégètes de nous dire si Judith et Tobie sont des histoires proprement dites. Bien entendu qu'ils auront à tenir compte de la tradition, s'il y en a une à ce sujet (p. 404, 503).

Les écrivains sacrés ont eu à leur disposition toutes les ressources dont dispose l'art d'écrire : utilisation ou même simple repoduction d'un document profane (p. 415), réunion de plusieurs écrits inspirés d'origine diverse et qui figurent actuellement dans notre Bible sous le nom d'un seul auteur (p. 403-404), résumé d'un ouvrage déjà existant, inspiré ou non (p. 429-431) ; composition pseudonyme (p. 501-502), etc...

Il est pourtant un genre de composition dont le P. Pesch ne veut pas dans la Bible ; c'est le *mythe*. Et ici il n'y a pas seulement une question de mot, car tout le monde convient que ce terme est à éviter en littérature biblique ; c'est la chose elle-même qu'il pense être incompatible avec la vérité d'un texte inspiré.

Si par mythe il faut entendre « un écrit qui sous les dehors de l'histoire propose des choses essentiellement fausses » (p. 528), c'est-à-dire tendant à faire prendre pour de l'histoire ce qui n'en est pas, la question est tranchée ; il n'y a pas de mythe dans la Bible et il ne saurait y en avoir. Mais le P. Lagrange proteste qu'on lui donne tort avec des définitions inacceptables, et qui, en tout cas, ne sont pas les siennes. La forme légendaire des traditions primitives, dont il a parlé, n'a point pour but de donner le change, de faire croire à la réalité historique de ce qui n'est, dans l'esprit même du récit, qu'un véhicule littéraire, sur lequel la légende nous transmet un fait initial [1].

Cette divergence dans les définitions révèle la difficulté très réelle qu'il y a au fond même des choses. Aussi bien, dans le paragraphe final qu'il consacre au caractère historique du récit biblique, l'auteur fait effort pour affranchir sa pensée de toute terminologie équivoque. « Qu'on parle de mythes ou de légendes, de traditions populaires, d'histoire ancienne, d'histoire orientale, ou de toute autre chose semblable ; si sous ces dénominations l'on entend dissimuler l'opinion d'après laquelle Dieu aurait pu inspirer des erreurs, du moins en des choses accidentelles et de nulle importance pour le salut, c'est s'écarter de la tradition catholique, constante et commune, qui enseigne qu'il n'y a pas seulement les choses principales et la substance même du récit à être nécessairement vraies, mais encore tout ce qui s'y trouve affirmé... Le seul principe ici intangible, c'est que les écrivains sacrés n'ont rien affirmé, comme vrai, qui soit faux ; et qu'ils n'ont rien nié, comme faux, qui soit vrai. Du reste, ce principe n'empêche pas d'admettre qu'on ne démêle pas toujours avec certitude ce que l'auteur a entendu affirmer ; et pareillement que la ligne de démarcation entre les choses affirmées et les manières de dire reste parfois incertaine » (p. 552).

Une fois descendu de la région des idées générales, quand il envisage de plus près le problème de la part à faire aux traditions populaires dans les récits primitifs de la Bible, le P. Pesch s'exprime de manière à satisfaire les exégètes. Après avoir cité le commentaire sur la Genèse de

1. *Revue biblique*, 1906, p. 312.

Mgr Lamy (p. 548), il ajoute : « On voit par cette exposition que des écrivains catholiques, qui sont à l'abri de tout soupçon de libéralisme, mettent les traditions populaires au nombre des sources de l'histoire sacrée antique[1].... Dieu aurait pu assurément révéler cette histoire à l'écrivain sacré; mais on ne doit pas présumer qu'il l'ait fait, quand celui-ci avait à sa disposition d'autres moyens de se mettre en possession du vrai. Or, *dans la tradition populaire, la vérité se conserve et se propage autrement que dans des écrits composés d'après les règles de l'art.* La tradition populaire *a*) n'emploie pas de formules abstraites, mais représente les choses d'une façon plus concrète, comme elles se révèlent aux sens. De là, *b*) une façon de parler plus poétique et plus vivante; on y recourt à des paroles et à des colloques pour rendre des sentiments purement internes. *c*) Usage fréquent des locutions proverbiales et métaphoriques; les nombres, les mesures et les autres renseignements analogues sont donnés sommairement. *d*) Les choses y sont expliquées et appelées non pas d'après leur nature intime, mais d'après les phénomènes sensibles et les opinions courantes. Enfin *e*) le faux s'y mêle peu à peu au vrai ».

Assurément, l'hagiographe n'a pas pu emprunter aux traditions populaires ce qu'elles contiennent de faux pour le donner comme vrai, *non potuit falsa recipere eaque ut vera affirmare;* « mais il a pu en retenir, avec le vrai qui s'y trouve, une manière de raconter tout à fait caractéristique. Car, Dieu, qui parle aux hommes leur propre langue, a bien pu s'adresser aux générations d'alors de la façon qui leur convenait davantage, bien que peut-être ce langage dût être moins goûté en d'autres temps et en d'autres pays, et, pour autant, contribuer à rendre plus difficile l'intelligence du texte. Un livre également approprié au génie de tous les hommes, à supposer qu'il soit possible, serait un livre sans couleur, sans vigueur, sans grande utilité pour personne. Et donc, comme les livres saints n'ont pas été destinés immédiatement à tout le genre humain, mais à certaines catégories de personnes, on les a écrits comme il convenait aux premiers lecteurs. Aussi bien ces descendants des patriarches, qui avaient depuis longtemps dans la tradition orale ce qui devait plus tard être consigné dans le livre de la Genèse, ont laissé aux enseignements accueillis par eux dans les écrits inspirés l'allure qu'ils avaient déjà avant que d'être fixés par l'écriture; sans prétendre parler comme les théologiens et les philosophes devaient le faire un jour, vu que cette conception des

1. Récemment encore, M. l'abbé Lesêtre proposait d'expliquer d'après cette méthode les premiers récits de la Genèse. Voir *Revue pratique d'Apologétique*, 15 janv., 1 fév., 1 avr., 1906. Voici comment il se résume au sujet de la *Chute de l'homme*. 1° Affirmer, comme vérité de foi, la réalité de l'épreuve, de la tentation, de la transgression et des suites qu'elle a eues pour Adam et pour ses descendants. Montrer que c'est là un dogme capital, garanti par l'inspiration de l'écrivain sacré et par l'autorité de l'Eglise... 2° Faire observer que le récit de la chute, pour arriver jusqu'à l'époque de sa rédaction, a dû traverser de nombreuses générations humaines qui n'avaient point l'écriture pour en fixer la teneur; qu'il a revêtu, au cours des temps, une forme concrète et naïve, en harmonie avec la manière dont concevaient les hommes de ces âges reculés; que l'inspiration a saisi l'antique tradition telle qu'elle se présentait à l'époque dans le pays de l'auteur qui fut chargé de la fixer par écrit; que rien n'oblige à prendre à la lettre toutes les expressions de ce récit archaïque, mais qu'au contraire les unes doivent et les autres peuvent être entendues dans un sens autre que le sens littéral, ainsi que le démontre l'interprétation des Apôtres et des Pères. 3° Remarquer qu'une interprétation assez large de la lettre n'entraîne pas la moindre suspicion sur la réalité du fait raconté par l'écrivain sacré », 1er avril, 1906, p. 36. L'auteur avait déjà énoncé des idées analogues dans sa petite *Histoire sainte*, p. 17 (1903).

choses eût été à peine intelligible pour eux ... *Il est donc probable que Moïse a emprunté à la tradition, cette manière populaire de dire qu'on relève tout le long du livre de la Genèse ... Mais si quelqu'un va plus loin, s'il estime que l'écrivain inspiré a pu introduire dans un récit historique des traditions foncièrement fausses, sans donner aucun indice révélateur de cette fausseté;* celui-là s'écarte manifestement du sens catholique, tel qu'il se dégage des monuments où puise la théologie » (p. 549-551).

***

Nous venons aux récits bibliques qui, de l'aveu de tous, appartiennent à l'histoire proprement dite; ceux, par exemple, qui figurent dans les livres des Rois, des Paralipomènes, des Évangiles, des Actes, etc... Après avoir déclaré que la vérité absolue, revendiquée par les théologiens en faveur de toute Ecriture authentique, consiste, ici comme ailleurs, en ce que le texte sacré ne contient aucune erreur formelle, c'est-à-dire n'affirme rien qui soit positivement en désaccord avec le vrai; le P. Pesch accorde qu'on peut néanmoins parler du caractère imparfait et relatif de l'histoire sainte (p. 524-528). La « vérité relative », dont il s'agit, ne se confond pas avec la « vérité économique » décrite par M. Loisy dans ses *Études bibliques* [1].

Cette relativité tient à plusieurs causes, mais la principale est la fin même que les historiens inspirés se sont proposée. « Leur but était d'ordre religieux; ils ont écrit l'histoire pour instruire les hommes de ce qui concerne la foi et les mœurs. Les saints Pères nous invitent à ne jamais perdre de vue cette circonstance, si nous ne voulons pas être scandalisés, en constatant que les écrivains sacrés n'ont pas toujours tout raconté avec précision (*non semper accurate*), comme les choses s'étaient passées en effet... Ils ont entendu donner à connaître les rapports de Dieu avec le genre humain, notamment avec son peuple élu; et non pas rapporter des faits humains pour l'intérêt qu'ils pouvaient présenter en eux-mêmes. *L'histoire sainte est donc une histoire religieuse*, et non pas profane; c'est une histoire incomplète et non pas écrite pour faire revivre les événements dans leur intégrité (*non pragmatica*); une histoire qui n'est pas composée d'après les règles de la « critique », et donc qu'il ne faut pas comparer avec l'histoire dite « moderne »; seulement l'histoire biblique jouit de cette prérogative incomparable, qu'elle n'affirme rien de vrai qui soit faux, et qu'elle ne réprouve rien comme faux qui soit vrai » (p. 525).

Cette manière de se représenter le *caractère historique* de nos textes sacrés, même de ceux qui peuvent le plus prétendre à être des livres d'histoire, nous semble de tout point exacte. C'est cela, et rien autre chose, que l'on veut donner à comprendre quand on dit couramment que « la Bible est un code religieux et moral *bien plus* qu'un livre d'histoire », que « le récit biblique est fait *ad docendum*, en vue d'une leçon à donner, d'une morale à tirer ». C'est avoir de l'enseignement en général une idée bien désavantageuse que de suspecter, d'instinct, l'historien qui écrit avec un but didactique, ou même apologétique; comme si une histoire conçue d'un point de vue défini devait forcément être une histoire faussée. Dire que l'intérêt du texte biblique est *avant tout* d'ordre religieux, ce n'est pas

1. Édit. de 1901, p. 60.

lui contester sa portée historique, mais seulement le caractériser par la destination principale qu'il tient de son auteur[1].

La relativité de l'histoire biblique, ainsi entendue, amène l'auteur à faire une observation, qui a son importance. « Autre chose est de dire que toute l'histoire sainte ou que tout un livre historique peuvent être faux, et autre chose de prétendre *que la substance même des choses racontées est vraie, bien que la manière dont on les décrit soit celle des anciens, différente de notre méthode moderne*. Quand les anciens voulaient exprimer les sentiments ou les intentions de leur héros, facilement ils lui prêtaient des discours qu'en réalité il n'avait pas tenus. On en connait des exemples dans César, Tite-Live et Salluste. Ce procédé littéraire était courant, et ne trompait personne. Les Sémites, ne pouvant pas rendre le discours indirect, étaient en quelque sorte réduits à cette façon de parler. Aussi bien, ne doit-on pas supposer que tous les discours rapportés dans l'Ecriture aient été tenus *de verbo ad verbum*. On peut même parfois se demander s'ils sont l'expression de paroles réellement prononcées, plutôt que de sentiments purement internes... En outre, les écrivains sacrés ne se sont pas soucié, du moins très souvent, de reproduire les paroles mêmes de ceux qu'ils mettent en scène; ils se sont attachés au sens. C'est ainsi que les discours du Chris-

1. Je croyais avoir donné à cette idée tous les développements convenables dans la *Revue du Clergé français*, 1 déc. 1902, p. 7-10; et pourtant je constate avec regret que M. Lepin s'y est mépris dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. IV, col. 1400. Après avoir cité trois phrases minuscules de mon texte, il croit pouvoir en conclure : « Dès lors, en écrivant l'histoire, les auteurs inspirés ont été réduits aux moyens ordinaires d'information; et le secours d'en haut ne s'est pas occupé de leur faire écrire la vérité en ces matières d'ordre secondaire et accessoire. » — Je ne puis pas accepter la responsabilité de cette conclusion. Et d'abord, à la question de savoir si en matière d'histoire « les auteurs inspirés ont été réduits aux moyens ordinaires d'information », je n'ai pas fait une réponse aussi catégorique, sans les distinctions nécessaires. Je demande la permission de me citer. « Là où les moyens naturels suffisent, Dieu n'a pas coutume d'intervenir en personne. En tout cas, une semblable intervention ne se suppose pas, elle est à prouver », *loc. cit.*, p. 16. C'est exactement, *in terminis*, ce que le P. Pesch vient d'écrire de l'histoire primitive elle-même : « Potuit quidem Deus totam illam historiam sacro scriptori revelare, ita egisse censendus non est, quando aliæ viæ inveniendi veri apertæ erant » (p. 549). — Que « le secours d'en haut ne se soit pas occupé de faire écrire la vérité en ces matières d'ordre secondaire et accessoire », c'est là une proposition équivoque, qui appelle une distinction. Si l'auteur a voulu dire que l'inspiration n'a pas, par elle-même assuré aux hagiographes une connaissance absolument parfaite de tous les événements qu'ils racontent, *concedo;* s'il me fait dire qu'en matière d'histoire, l'inspiration n'était pas de nature à préserver les écrivains sacrés de toute erreur formelle, *nego prorsus*. Encore ici, j'avais pris mes précautions contre l'abus possible de telle ou telle phrase de mon article, en l'isolant du reste. En une matière aussi complexe, il est aisé de prendre le change. Et voilà pourquoi j'ai écrit : « Qu'allons-nous conclure? que l'objet secondaire n'est pas inspiré, ou qu'il ne jouit que d'une inspiration inférieure? Pas le moins du monde..... Dirons-nous que la prérogative de l'inerrance ne s'étend qu'aux passages qui intéressent la foi et les mœurs? Pas davantage... » (p. 9). Du reste, je faisais observer un peu plus bas que la substance de l'histoire sacrée, et notamment la vie de J.-C., appartiennent bien à l'objet principal des Ecritures (p. 18). — Je devais ces explications aux lecteurs du *Dictionnaire de la Bible*.

Et puisque nous voilà en veine de critiques, on me permettra d'ajouter que plusieurs des considérations faites ici par M. Lepin sur le caractère historique du récit biblique me paraissent être étrangères à l'objet de son article, qui est le *sens mythique*. Une histoire écrite en vue de l'édification, un poème historique, comme sont plusieurs psaumes, ou même un fait d'histoire tourné en allégorie, par exemple 2 Reg. 12[1-4], Ezech. 19, appartiennent à des genres littéraires, qui n'ont rien à voir avec le mythe. M. Lepin le sait certainement, mais n'est-il pas à craindre que beaucoup de ses lecteurs ne confondent des choses qui veulent être distinguées? Nous sommes à une heure où la précision importe souverainement.

ont été rapportés en termes différents par les Evangélistes. Il n'est pas jusqu'aux paroles de l'institution de l'Eucharistie et du titre de la croix qui ne diffèrent matériellement dans tous les Evangélistes. D'où il suit qu'il y a lieu de distinguer dans l'histoire sainte les choses que les hagiographes avaient en vue pour elles-mêmes, à savoir la substance des faits, des termes matériels qui servent à les exprimer et qu'on n'a pas rapportés pour eux-mêmes. Mais, comme nous l'avons déjà dit (n° 478), il s'agit de savoir ce qui appartient à la substance du récit, recherchée pour elle-même, et ce qui appartient à son vêtement littéraire, n'ayant qu'un intérêt relatif. En matière de grammaire et de style, il ne faudra pas juger d'un point de vue absolu, mais d'après les mœurs littéraires des différentes époques. Et ici la distinction sera souvent difficile ; mais comme, en général, on voit assez par le texte lui-même le but que l'auteur s'est proposé, il est permis d'envisager comme élément littéraire non essentiel tout ce qui est indifférent à ce but. Il ne faudrait pas cependant que le premier venu se reconnût le droit de décider à son gré et sur le champ, que telles données du texte biblique, qui font difficulté (au point de vue de l'inerrance), ne sont que des ornements littéraires accidentels ; mais il faut donner les raisons que l'on a de ne pas les considérer comme faisant partie de la substance du récit. Si l'on peut prouver solidement que l'hagiographe a introduit dans son texte certaines choses, qu'il n'a pas entendu affirmer, n'y voyant qu'un ornement emprunté à ses sources, ou même une addition autorisée par les mœurs littéraires de son pays et de son époque ; nous avons dans ce cas un procédé comparable à celui qui permet de décrire les choses de la nature d'après le parler populaire, parce que dans l'un et l'autre cas l'usage est la norme du langage. Il y a pourtant cette différence, que les phénomènes physiques ont quelque chose d'objectif, tandis que les mœurs littéraires sont quelque chose de subjectif, intéressant plutôt la véracité, en ce sens que parler de manière à être compris de qui sait comprendre ne constitue pas une tromperie, bien que la manière de dire ne soit pas exactement conforme à la réalité » (p. 527-528).

Qu'on ne s'imagine pas pourtant que le P. Pesch accorde bonnement au P. de Hummelauer que, sans faire erreur, l'on puisse parler d'après les apparences, même dans une histoire qui n'a pas la prétention d'avoir été conduite d'après la méthode critique. Il n'entend pas aussi largement que son confrère l'incidente de l'encyclique : *Hæc ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam præsertim, juvabit transferri.* Il donne de son sentiment trois raisons : *a*) La description des phénomènes de la nature, portant sur des choses connues de tous, n'a pas un but didactique et elle ne saurait tromper personne ; au contraire, le but du récit historique est avant tout d'apprendre aux hommes ce qu'ils ne sauraient pas sans cela ; et donc s'il n'est pas conforme aux événements, il devient par lui-même une source d'erreurs. *b*) La nature intime des phénomènes du monde physique est indifférente à notre salut, tandis qu'un grand nombre de faits historiques sont étroitement liés à nos destinées surnaturelles. *c*) Et voilà pourquoi ces faits sont proposés à notre foi, jusque dans le symbole des Apôtres (p. 521).

Le R. P. permet-il du moins de recourir à l'hypothèse des *citations implicites ou tacites* pour réduire certains passages dont la vérité historique est particulièrement difficile à soutenir ? Oui, mais discrètement.

D'abord, on ne supposera jamais qu'il y a citation implicite, c'est un fait à établir sur bonne preuve.

Et ici, la difficulté du passage n'est pas à elle seule une raison suffisante. Cependant il ne faut pas exiger des preuves plus convaincantes que celles qui sont de mise en pareille matière (p. 539-542). En ce qui concerne l'Ancien Testament, on s'arrête à la conclusion suivante : « Des citations (implicites) doivent être admises, quand elles sont manifestes, ou encore si elles fournissent l'unique ou la meilleure manière d'expliquer un texte; mais, en aucune façon, elles ne sauraient servir de principe universel pour juger du caractère historique de l'Ancien Testament, ou pour avoir raison de toutes les difficultés historiques » (p. 543).

La question devient plus délicate au sujet du Nouveau Testament. En particulier, quelle est la valeur de certaines citations qu'on y fait de l'Ancien? Les Evangélistes citent parfois d'après la version dite des Septante, alors que le grec diffère de l'hébreu, même quant au sens. Le fait seul de cette citation donne-t-elle le pas à la version sur le texte original? L'exemple classique est Luc 3[36] introduisant parmi les ancêtres de Jésus-Christ, entre Arphaxad et Salé, un second Caïnan, qui ne figure pas dans le texte hébreu de la Genèse. Après avoir rapporté les diverses solutions qui ont été proposées et s'être prononcé pour celle qui consiste à dire que si le texte de saint Luc est authentique il fait absolument foi, le P. Pesch ajoute : « Je ne blâme pas pourtant le sentiment de ceux qui pensent que Luc se contente de rapporter la généalogie que les chrétiens venus de la gentilité lisaient dans la version des Septante, sans ajouter ni enlever à l'autorité des renseignements qui y figurent. Cette opinion a, depuis plusieurs siècles, des partisans, peu nombreux, il est vrai, mais qui sont des exégètes et des théologiens de marque. Tous néanmoins s'accordent à maintenir qu'en « citant » de la sorte, Luc n'a commis aucune erreur formelle [1]. Les tenants des citations implicites peuvent donc se réclamer de leur patronage. Du reste, il y a ici quelque raison d'admettre une pareille citation » (p. 547).

***

J'ai assez loué cet ouvrage pour que je puisse me permettre de formuler un regret. Pourquoi, dans un traité aussi développé sur l'inspiration, l'auteur n'a-t-il pas analysé plus à fond un principe, qu'il énonce d'ailleurs à plusieurs reprises [2]; à savoir : que l'inspiration a bien pu assurer la vérité substantielle d'un récit sans en garantir absolument tous les détails? Cette proposition a besoin d'être expliquée. Beaucoup de ceux qui assistent du dehors à nos controverses la comprennent sûrement de travers. Ils s'imaginent que nous voulons dire que la Bible peut bien *faire erreur* en des choses sans conséquence, pourvu qu'elle soit véridique dans les faits importants. Dès lors, et à bon droit, ils ne voient plus comment cette position est compatible avec l'inerrance biblique.

Vous dites fort justement, Révérend Père, que la vérité du texte inspiré

1. Et c'est précisément par la précaution et l'insistance que ces auteurs mettent à écarter de l'Écriture toute *erreur formelle*, que leur sentiment se sépare de celui d'Erasme attribuant aux Évangélistes des *erreurs de mémoire*, sans distinguer autrement. Les théologiens d'alors furent assez unanimes à traiter l'opinion d'Erasme d'*erreur* et d'*impiété* tandis qu'ils étaient plus bénins envers les exégètes catholiques qui voyaient une citation incomplètement garantie dans Luc 3[36]. Qu'on lise le commentaire de Cornelius a Lapide *in h. l.*

2. Notamment, pp. 527, 552.

s'étend aussi loin que l'affirmation de son auteur; mais comment distinguer ce que l'hagiographe a entendu affirmer de ce qui est simplement le véhicule littéraire de sa pensée? Pour les discours, la chose est relativement facile; l'historien inspiré n'ayant pas la prétention de rapporter les mots eux-mêmes, il s'est attaché au sens. C'est pour les récits que la distinction devient pratiquement malaisée.

Quiconque a lu le Nouveau Testament, ne fût-ce qu'une fois, a constaté que les quatre évangélistes racontent fréquemment un même fait avec de nombreuses différences de détail. C'est par centaines qu'on compte ces passages où règne « une harmonie discordante ». Les divergences laissent intacte la substance du récit; et par là je n'entends pas seulement le fait dominant du passage comme serait la Résurrection de Jésus-Christ, mais encore les faits secondaires qui l'intègrent : visite des saintes femmes au tombeau, apparition des anges, etc., parce que les évangélistes ont bien certainement entendu les affirmer. La question se pose uniquement pour les menues circonstances qui sont comme autant de *modalités du récit*. A-t-on des raisons suffisantes d'affirmer, au nom de l'inspiration, que le témoignage certain des évangélistes s'est étendu jusqu'aux limites extrêmes d'une pareille acribie? Ces détails, qui varient avec les quatre évangiles, appartiennent-ils tous à l'intégrité objective du fait, de manière qu'en les additionnant on le reconstitue dans toute sa réalité? ou bien peut-on, du moins en certains cas, mettre ces divergences au compte des *diverses traditions* dont dépendaient les Évangélistes, et qu'ils ont enregistrées telles quelles.

L'exégèse courante relève de la première hypothèse. Si elle s'ingénie à accorder tant de données divergentes, c'est qu'elle s'y croit tenue par les exigences de l'inspiration. Seulement, il n'est pas permis d'ignorer que chaque jour augmente le nombre des commentaires catholiques, où l'on ne se croit pas obligé de pousser jusqu'à ces limites l'harmonie des textes. Les auteurs estiment que ces traits minuscules du tableau ne sont ressemblants que par manière d'approximation; c'est en les déterminant les uns par les autres qu'on arriverait à prendre une impression plus exacte de la réalité. Le meilleur exemple de la méthode est la sixième édition de la *Vie de N.-S. Jésus-Christ* par Mgr Le Camus. C'est par ce procédé qu'on y réduit le plus grand nombre des antilogies de l'histoire évangélique [1]. Du reste, le docte prélat a revendiqué expressément le droit de l'exégète catholique à justifier de la sorte l'exactitude minutieuse des textes. Dans sa brochure, *Vraie et fausse exégèse* (1903), après avoir rempli deux pages des passages de nos Evangiles présentant des divergences plus notables, il ajoute : « [Ces différences] doivent être franchement acceptées; cela vaut mieux que de recourir à des explications puériles, à la valeur desquelles ceux qui les proposent ne croient certainement pas. L'origine même des synoptiques, issus de l'Évangile oral, suffit à rendre compte de ces inexactitudes; mais qui ne voit combien peu elles ont d'importance? Elles n'atteignent ni le dogme ni la morale, et la véritable exégèse, en y trouvant un argument en faveur de l'indépendance personnelle des écrivains sacrés et de leur autorité pour tout le reste où ils s'accordent admirablement, n'a

1. Je signale notamment. I, p. 55, 230, 324, 326, 364, 371, 403, 413, 414, 418, 419, 431, 441, 454. II, p. 20, 52, 65, 77, 83, 164, 175, 181. III, 13, 50, 63, 215, 358, 372, 376, 413, 415-416, 469 L'auteur suit la même méthode dans son récent ouvrage sur *L'Œuvre des Apôtres*.

pas à s'en préoccuper davantage. Elle cesse de s'obstiner contre l'évidence, sans rien sacrifier de nos vrais intérêts » [1].

Il eût été intéressant de voir le P. Pesch traiter, du point de vue théorique, une question que l'exégète rencontre à tout pas sur sa route. Mais en dépit de ce *desideratum*, le livre *De inspiratione sacrae Scripturae* reste un effort loyal et réussi vers plus de vérité. S'il n'apporte pas une réponse définitive à toutes les questions que la controverse a soulevées, c'est que la chose n'est pas encore possible. Et cette réserve même est à l'éloge de l'auteur. Du reste, le R. P. n'est pas de ceux qui pensent tout résoudre en supprimant les discussions. Voici comment il envisage la situation : « Qu'un pareil combat fasse rage autour de la sainte Ecriture, c'est assurément une chose désagréable et même dangereuse pour plusieurs ; mais c'est aussi une preuve que la science ecclésiastique n'est ni morte, ni endormie. Là où il y a lutte, là aussi est la vie. Puisque tous les théologiens attendent, dans une entière confiance, les décisions doctrinales de l'Église et veulent s'y soumettre, avec une obéissance, qui d'avance est sûre d'elle-même, le résultat de cette lutte sera, sans aucun doute, de faire plus de lumière dans les questions bibliques, d'en donner une meilleure intelligence, d'inspirer une considération croissante et une étude toujours plus diligente de la sainte Ecriture. Ce résultat vaut bien d'être acheté au prix de certains désagréments et même de quelque danger » [2].

Pourvu qu'elle reste respectueuse du dogme et des points acquis, la discussion ne peut qu'être favorablement accueillie.

A. DURAND, S. J.

Cantorbéry.

1. P. 16 de la première édition.
2. *Stimmen aus Maria-Laach*, Févr. 1906, p. 158.

NOTES ET CRITIQUES

L'intérêt qui se manifeste actuellement en France pour tout ce qui touche à la personne et à l'œuvre du cardinal Newman s'affirme de plus en plus. Le *Bulletin* signalait, il y a quelques mois à peine, plusieurs ouvrages qui témoignent de cette vogue, et voici qu'à cette liste il faut ajouter déjà de nouveaux noms.

Pour ne rien dire de M. W. Barry, dont M. l'abbé Clément traduit l'essai sur Newman [1], c'est M. Saleilles qui, après nous avoir présenté dans une traduction nouvelle les discours universitaires d'Oxford, où se trouve l'expression peut-être la plus remarquable de la philosophie religieuse de Newman, publie maintenant un choix de sermons, destinés à nous révéler en lui, non plus le penseur, mais le croyant et le chrétien [2]. C'est enfin M. l'abbé H. Bremond qui, ayant édité dans la collection « *la Pensée chrétienne* » trois séries d'extraits de Newman [3], couronne son œuvre par un essai de biographie psychologique [4], qui est bien la plus pénétrante étude qu'on ait jusqu'ici consacrée à la personnalité complexe du cardinal. L'espèce de fascination que Newman exerce sur les âmes contemporaines est même si puissante qu'elle atteint jusqu'aux protestants, et voici qu'un jeune pasteur, sortant de la Faculté de Montauban, M. R. Gout, se laisse séduire à son tour, et écrit sur la conversion de Newman une étude psychologique, non seulement impartiale, mais pleine de sympathie [5].

Ce qui est peut-être encore plus notable que l'abondance de cette littérature, c'est le point de vue nouveau auquel on tend à se placer pour étudier Newman. Longtemps on ne vit en lui que le converti d'Oxford, le *leader* de ce mouvement tractarien qui contribua si puissamment à rapprocher l'Eglise anglicane du catholicisme : il semblait que tout l'intérêt de sa vie fût épuisé après la crise suprême qui l'avait définitivement attaché à Rome. Puis on s'avisa qu'il n'était pas seulement l'auteur de l'*Apologia*, et qu'il méritait l'attention à d'autres titres encore ; que philosophe et théologien il pourrait bien avoir été un précurseur, et, s'inspirant des idées maîtresses de l'*Essay on the development of christian doctrine*, et de la *Grammar of assent*, on prolongea en tous sens les perspectives doctrinales qu'il avait ouvertes. Cette étude même a posé des problèmes, elle a révélé dans cette pensée, qui ne fut jamais systématique, des complexités et jusqu'à d'apparentes contradictions, que l'étude des textes ne suffisait point à expliquer, si bien que maintenant l'intérêt paraît se concentrer sur l'âme même de l'écrivain : non point seulement

1. *Newman* (Paris, Lethielleux, 1906).
2. *Newman : Le chrétien* (Paris, Lethielleux, 1906).
3. *Le développement du dogme chrétien*, 3e édit. refondue. — *La psychologie de la foi.* — *La vie chrétienne* (Paris, Bloud, 1905-1906).
4. *Newman, essai de biographie psychologique* (Paris, Bloud, 1906).
5. *Du protestantisme au catholicisme : J. H. Newman* (Genève, Jeheber, 1906).

parce que la psychologie religieuse ne saurait rencontrer un plus riche sujet d'observations, mais aussi parce que jamais œuvre ne fut moins indépendante de la personnalité de l'auteur, et qu'on ne peut séparer la pensée du Cardinal de sa vie affective et surtout de sa vie religieuse, on semble chercher avant tout aujourd'hui à pénétrer le mystère de cette vie, ce que M. BREMOND a appelé « le secret de Newman ».

Cette préoccupation domine dans le livre même de M. GOUT, quoique son étude ne porte que sur la conversion de Newman : il ne s'appesantit point en effet sur les circonstances extérieures de la vie de son héros, sur l'histoire du mouvement d'Oxford : ce qui l'intéresse avant tout, c'est le drame psychologique qui se joua dans la conscience de Newman, c'est la crise d'âme qui le détacha peu à peu de l'anglicanisme, et dont sa correspondance, ainsi que les sermons de Sainte-Marie, permettent au psychologue de suivre les diverses phases. La physionomie de Newman, telle qu'elle se dégage de l'étude de M. GOUT, concorde d'ailleurs assez bien avec le portrait plus poussé tracé par M. BREMOND. Pourquoi faut-il seulement que M. GOUT ait cédé à la tentation d'introduire la physiologie en un pareil sujet, et que, selon la tendance de quelques psychologues tels que M. G. Dumas et M. Murisier, qui ne voient dans le mysticisme qu'une maladie, il ait cherché dans le tempérament physiologique de Newman, l'explication au moins partielle des traits caractéristiques de sa physionomie intellectuelle et morale? Sont-ce donc nécessairement des symptômes morbides que l'inquiétude d'esprit unie au besoin de certitude, que le trouble et l'hésitation en face des décisions définitives, et la recherche anxieuse des signes de la volonté de Dieu? Tout cela ne s'explique-t-il pas suffisamment par une délicatesse de conscience, qu'on ne saurait taxer d'excessive, et par la subtilité d'une intelligence pénétrante, à laquelle aucune difficulté n'échappait? Au surplus, M. GOUT n'a pas insisté outre mesure, et ce n'est point dans le tempérament de Newman qu'il a pensé trouver la raison dernière de sa conversion. Pour lui, si Newman a abouti à Rome, c'est surtout parce que, avec son intelligence inquiète et portée au scepticisme, il avait senti le besoin d'une autorité extérieure infaillible pour rester chrétien, ou même simplement théiste. Explication qui n'est pas fausse sans doute, mais seulement incomplète : M. BREMOND paraît avoir vu plus juste, quand il dit qu'en définitive Newman entra dans l'Eglise catholique, parce qu'il crut y retrouver, au point de vue de la sainteté, une reproduction, plus fidèle que l'anglicanisme, de cette Eglise chrétienne des premiers temps vers laquelle son cœur fut toujours attiré.

Cette conversion de Newman au catholicisme, qui forme l'objet principal de l'étude de M. GOUT, n'occupe qu'une place secondaire dans le livre de M. BREMOND. Celui-ci la considère en effet comme beaucoup moins importante — et plusieurs sans doute s'en étonneront — que ce qu'il appelle la première conversion, cette crise religieuse qui, au cours de sa quinzième année, donna une nouvelle orientation aux pensées de Newman, en lui révélant à lui-même, dans leur vivante réalité, Dieu et son âme. Par l'importance que M. BREMOND attache à cet épisode, sur lequel jusqu'ici les biographes n'avaient pas coutume d'insister, et où il trouve en germe toute la vie religieuse du futur cardinal, on voit déjà que, s'il n'a pas utilisé pour son ouvrage de documents inédits, il ne nous conduit pas pourtant par des chemins battus : le Newman qu'il nous révèle est un Newman à beaucoup d'égards nouveau, et même, disons-le, quelque peu déconcertant pour ceux qui, peu familiers avec l'ensemble de son œuvre,

ne le connaîtraient que par l'*Apologia* ou par ses précédents biographes.

Rien d'ailleurs qui ressemble moins que cet essai à une biographie proprement dite. Pour pouvoir suivre les analyses délicates qui le composent, il faut connaître déjà les évènements extérieurs de la carrière de Newman, les divers milieux où elle s'écoula, les hommes enfin qui tinrent une place dans son existence, car de tout cela M. Bremond ne parle que par allusion, dans la mesure où la vie intime de son héros en reçoit quelque lumière. C'est un portrait intellectuel et moral qu'il a voulu tracer, et il en a cherché les éléments, d'une part dans les impressions et souvenirs des contemporains de Newman, mais surtout dans les ouvrages du grand écrivain, dans la correspondance, dans les sermons, dans les romans, relus avec la perspicacité que peut donner une étude prolongée de cette œuvre[1]. La mise en œuvre de ces données n'a non plus rien de classique : le portrait qu'a peint M. Bremond, est plutôt, pourrait-on dire, un portrait à la manière impressionniste. Le biographe procède en effet par touches juxtaposées, corrigeant l'une par l'autre, ne se préoccupant pas trop de fondre les teintes, ne craignant même pas de laisser voir le travail de composition, et les coups de pinceau successifs par lesquels il arrive à rendre la complexité de son modèle. L'unité de l'ensemble n'en souffre pas, du reste : quand, avec un art subtil mais très sûr, M. Bremond a ainsi multiplié les perspectives, quand ayant étudié successivement la vie affective, la vie intellectuelle et surtout la vie intérieure de son héros, il nous a présenté tous les aspects divers de sa personnalité, une figure bien vivante se dresse devant nous, un Newman plus compliqué certainement que ce qu'on pourrait appeler le Newman de la légende, mais aussi plus humain, et qu'on sent plus proche de la réalité. Quelques-uns peut-être des admirateurs du cardinal trouveront que M. Bremond, avec la liberté du psychologue qui veut sonder les âmes jusqu'au fond, a trop insisté sur certains côtés, moins heureux, de sa physionomie : de fait, il n'a pas craint de mettre en lumière l'excessive sensibilité de Newman, et ce qu'il appelle « son autocentrisme », il n'a point dissimulé les lacunes de sa méthode intellectuelle. Il ne semble pas pourtant que Newman sorte diminué de cette libre analyse : bien au contraire, ces quelques ombres ne font que mieux ressortir la beauté de cette vie religieuse, si sincère, si profonde et si personnelle, que M. Bremond nous révèle dans la partie la plus considérable et aussi la plus fouillée de son essai. Vie religieuse, qui n'est point faite d'expériences extraordinaires, mais qui se résume toute dans le sentiment intense de la réalité du monde surnaturel, dans la place prédominante accordée à cette voix de la conscience où Newman reconnait avec une certitude absolue la voix même de Dieu : voilà bien ce qui constitue la réelle originalité de Newman, ce qui fait de lui par excellence un « témoin de l'invisible », et ce qui, mieux que les théories par lequelles il a essayé d'expliquer et de coordonner ses propres expériences, donne à son œuvre sa véritable solidité, sa puissance de séduction et de conviction.

C'est à ce point de vue, c'est au centre de cette vie religieuse qu'il faut se placer, comme le fait M. Bremond, si l'on veut apprécier justement les antinomies que présente la physionomie de Newman. Il y a chez lui

1. Si l'on veut avoir un exemple caractéristique de la manière dont M. Bremond sait faire parler les textes en apparence les plus impersonnels, qu'on lise dans le chapitre consacré à l'*historien* le commentaire de l'essai historique de Newman sur Théodoret.

en effet une réunion des dons les plus divers, qui déconcerte au premier abord. Raison subtile, inquiète, qui ne minimise point les difficultés, inclinée même au scepticisme, et qui conduirait à douter de tout, si elle n'était sans cesse contenue, et mise au service des certitudes profondes de la conscience religieuse. Avec cela, une imagination de poète, qui se meut sans peine dans le monde invisible, et qui saisit les réalités spirituelles dans une vive intuition, sans s'assujettir aux lentes démarches de la raison raisonnante. On comprend dès lors que Newman n'attache qu'une importance secondaire aux pures spéculations, et que rien ne soit moins systématique que son œuvre : il faut que son intelligence suive constamment le mouvement de la vie, et pour cela elle doit créer des hypothèses, élaborer des théories; ces hypothèses se trouvent être parfois des vues de génie qui ouvrent à la théologie de nouveaux horizons, mais pour Newman elles restent des échafaudages provisoires, qui abritent un jour sa pensée, mais qu'il quittera, s'il le faut, sans en être désemparé, si leur insuffisance vient à être démontrée, car là n'est point la source réelle de ses convictions. C'est ce que Church, un de ceux parmi les contemporains de Newman qui l'ont le mieux connu et jugé, exprimait dans deux lignes où M. Bremond voit la meilleure définition de l'esprit et de l'âme du cardinal, et dont son propre livre, dit-il, n'est que le commentaire : « Ce qui avait gagné le cœur de Newman et excité son enthousiasme était une chose, ce qui satisfaisait aux exigences logiques de son esprit en était une autre. »

Qu'après cela il soit difficile de systématiser la pensée de Newman, et de donner un exposé d'ensemble de sa philosophie religieuse, on le conçoit aisément. L'essai de M. Bremond fût cependant resté incomplet, s'il n'eût tenté cette reconstruction de ce qu'on peut considérer comme la doctrine newmanienne. Du moins n'a-t-il voulu le faire que brièvement et sous forme d'épilogue, afin que ses lecteurs, familiarisés par tout le reste du livre avec la personne de Newman ne puissent se tromper sur le caractère de cette doctrine. Le premier article de cette philosophie, M. Bremond le trouve dans le « primat de la conscience », puisque aussi bien la doctrine de Newman n'est que l'expression intellectuelle de sa conscience religieuse. S'il en est ainsi, l'auteur de la *Grammar of assent* pourrait être considéré comme un des précurseurs de la philosophie anti-intellectualiste d'aujourd'hui, et de cette apologétique moderne, plus soucieuse d'appuyer la foi sur les certitudes intimes de la conscience que sur les démonstrations métaphysiques. Mais il faut vite ajouter, — et ce n'est pas là un des côtés les moins déconcertants de Newman, — que cet anti-intellectualisme aboutit, en matière de doctrine religieuse, au dogmatisme absolu, comme M. Bremond l'a longuement montré dans l'introduction à la *Psychologie de la foi*. Comment se fait ce passage de la suprématie de la conscience au dogmatisme intégral? problème difficile auquel M. Bremond ne pense pas que Newman ait pour sa part jamais apporté de solution théorique et logique : c'est dans le mystère de sa vie intérieure que cette antinomie trouvait sa solution, purement pratique et personnelle.

On comprend dès lors que le « message » de Newman ne s'adresse pas indistinctement à tous. C'est là une conclusion que M. Bremond, avec la sincérité parfaite qui s'allie toujours chez lui à son admiration pour Newman, n'a pas craint de mettre en lumière. « L'apologétique newmanienne, dit-il, suppose chez celui qui parle, aussi bien que chez celui qui écoute, une ébauche de sainteté, une certaine réalisation intime des véri-

tés de la foi, une première expérience de Dieu. Telle est sa grandeur, telles ses limites... Qui ne veut être que logicien n'a rien à voir avec une mauvaise raisonneuse, très allègrement décidée à tenir d'avance pour invinciblement certaine la proposition qu'en bonne logique il s'agirait d'établir. »

* * *

Sous ce titre : *L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive* [1], M. Frank Abauzit vient de traduire de fort intelligente façon le livre dans lequel M. William James a réuni les conférences qu'il fit sur ce même sujet à Edimbourg, en 1901 et 1902. Et comme sans nul doute cette traduction est appelée à trouver, auprès du public français, le même succès que le livre a rencontré en Angleterre et en Allemagne, il convient peut-être que nous nous expliquions sur certaines réserves qu'il nous paraît appeler.

Le travail de M. James est conçu d'un point de vue exclusivement psychologique ; il a pour objet, non les institutions qui sont des produits dérivés, mais les sentiments et les instincts religieux ; et comme l'auteur le marque clairement, il s'arrête de préférence aux manifestations qui apparaissent aux degrés les plus avancés du développement religieux ; les documents humains, les autobiographies des mystiques, les écrits des âmes religieuses, voilà où il puise, avec une érudition très étendue, et une sympathie réelle pour les faits qu'il expose. M. James ne croit pas que l'on puisse avoir de la religion une connaissance concrète, vécue, à la considérer seulement du dehors, avec les données de l'histoire des religions. Cette réhabilitation par un psychologue aussi éminent de la psychologie religieuse est à noter comme un symptôme heureux du renouveau des études de ce genre, après la défaveur persistante qu'avaient jeté sur elles les tendances positivistes.

Or, ce qui apparaît aussitôt à M. James, avec ce procédé d'introspection, c'est l'extrême variété de ces expériences religieuses ; la vie religieuse, en effet, offre bien des variations d'individu à individu, ou d'époque à époque dans le même individu. Il existe cependant des éléments communs qui se retrouvent dans cette diversité et constituent l'essence de la religion ; non qu'il y ait un sentiment religieux spécifiquement distinct de tout autre, ce terme générique recouvrant toute une complexité d'émotions. Mais ce qui leur donne un caractère spécifique, c'est l'objet auquel ils se rapportent, qui est le divin. Par religion on doit donc entendre l'ensemble des actes qui relient l'individu au divin. Or, ce divin, M. James essaie de le préciser par des corrections successives : il entend par là ce qui est permis dans l'ordre de l'être et de la vérité, ce qui nous inspire des pensées graves et solennelles, d'où l'on doit conclure que l'attitude d'un stoïcien, ou d'un dilettante renanien sont également antireligieuses, malgré leur apparence de mysticité.

Enfin, cette variété des expériences religieuses peut être ramenée à deux types généraux, celui de l'optimisme religieux, celui des âmes douloureuses. De ces deux types, M. James donne des exemples nombreux, allant progressivement des plus simples aux plus complexes. La tendance optimiste convient davantage à ceux chez qui la joie de vivre, un tempérament heureux se tournent aisément en enthousiasme religieux. Ceux-là

1. Paris, Alcan. 1906.

seront plus à l'aise dans l'Eglise romaine que dans le protestantisme qui garde l'empreinte fortement pessimiste de ses fondateurs (p. 69); de plus, le progrès du libéralisme dans l'Eglise chrétienne est sans contredit une victoire de l'optimisme sur la vieille théologie pessimiste qui rôtissait les damnés en enfer. Des nombreux exemples que l'auteur cite, ceux sur lesquels il s'arrête avec plus de complaisance sont les faits qu'il emprunte à la *mind-cure*. La *mind-cure* est, en effet, une culture systématique de l'optimisme. Elle apporte le bonheur, ou plutôt elle le produit, par la négation du mal et la conviction du bien. Elle constitue une thérapeutique à base religieuse.

D'autres sont les âmes douloureuses; dans la religion, elles cherchent avant tout la délivrance d'une souffrance intime, du déchirement intérieur que produit la lutte de deux tendances; et cette attitude semble bien plus religieuse que celle du contentement superficiel. La cessation de ce dualisme par le retour à l'unité constitue cette crise que l'on appelle conversion. Le chapitre dans lequel M. James étudie les phases et les causes de ce retour mérite d'être signalé parmi les plus importants.

Qu'il y ait dans la vie religieuse deux formes générales se rattachant à chacun des types décrits, c'est ce que l'on n'a pas l'intention de contester; encore faudrait-il faire de sérieuses réserves sur cette continuité par laquelle M. James rattache les faits religieux aux autres phénomènes psychologiques. A force de vouloir relier fortement la psychologie religieuse à la psychologie générale, on en vient à nier ce qui est vraiment caractéristique d'un groupe de faits et leur assure une physionomie distincte; d'autant que ce caractère bien distinct ne ressort pas de la définition que l'on donne de la religion. Il ne suffit point, pour rendre compte des faits, de dire que la religion est la relation avec le divin; au point de vue psychologique, il apparaît par l'analyse des exemples que tout mouvement vraiment religieux de l'âme s'adresse à un Être que l'on conçoit comme personnel. La notion d'un Dieu est impliquée dans le fait religieux; l'en retirer, c'est mutiler le phénomène que l'on se propose d'examiner. Une exacte description de ces expériences conduit nécessairement à cette constatation, pour nous fort importante.

De plus, il importe d'attirer l'attention du lecteur sur l'explication que donne M. James de faits religieux que le croyant estime surnaturels, tels que les conversions, les visions, les effets de la grâce, etc. Pour s'en tenir au point de vue qu'il a choisi, l'auteur demande uniquement à la psychologie une explication capable de le satisfaire, et d'autre part, fidèle à la pensée de souder étroitement la vie religieuse aux formes générales de la vie, il essaie d'appliquer à ce domaine spécial cette théorie du subconscient dont la psychologie contemporaine use si fréquemment pour l'interprétation des faits difficiles... Les impulsions que le croyant croit recevoir du dehors ne sont que des poussées, des irruptions de la conscience subliminale dans la conscience normale; ainsi s'explique par leur origine inconnue du sujet et la soudaineté de leur apparition et la sincérité de l'affirmation du fidèle qui les attribue à une cause transcendante, et l'impression d'apaisement intime ressentie à la suite d'une crise qui aboutit à l'unification de la vie, par la cessation de l'antagonisme douloureux de la vie consciente et des tendances subliminales.

On le voit, cette explication conclut résolument à la négation du caractère surnaturel des faits invoqués. C'est peut-être pour cela qu'elle est si en vogue, à l'heure actuelle, en Angleterre, en Amérique, en France où

elle paraît être le prolongement naturel des travaux bien connus de MM. Janet et Binet.

A cette interprétation un certain nombre de philosophes catholiques opposent la question préalable, en niant l'existence du subconscient, et en ramenant tous les faits invoqués en leur faveur à des faits de moindre conscience ou conscience sourde.

D'autres ne voudront pas lier la réalité des faits surnaturels à l'affirmation d'une thèse psychologique sur la non existence de la conscience subliminale, en présence de la divergence profonde d'idées sur un sujet aussi difficile, surtout après que des philosophes spiritualistes et des catholiques d'une science philosophique éminente n'ont pas craint d'adhérer à la théorie du subconscient.

D'autres enfin accepteront résolument cette thèse qui pourra leur paraître scientifiquement démontrée par les faits, soit par le fait du *seuil* de la conscience, variable d'individu à individu, ou chez le même individu, suivant ses divers états, soit par l'analyse du rêve et de la rêverie qui nous font saisir ces dégradations insensibles de conscience : soit par des expériences pathologiques sur les dédoublements simultanés et l'écriture automatique. Seulement ils n'auront pas de peine à montrer par l'analyse de quelques-uns des faits ainsi interprétés qu'il y a contradiction entre leur caractère de soudaineté, de permanence dans les résultats ou les modifications de vie qu'ils amènent et le lent travail de la cérébration inconsciente. C'est dire qu'en acceptant la théorie du subconscient, ils rejettent son application aux phénomènes religieux.

Les derniers chapitres de l'œuvre de M. James sont consacrés à l'étude de la valeur de la vie religieuse. Ici encore l'auteur prend une position originale. Peu importe, dit-il, que la vie religieuse procède d'antécédents physiologiques ou pathologiques : ce qui importe c'est de la juger par ses résultats. Au point de vue spéculatif, on ne peut en fournir de justification rationnelle, les attributs métaphysiques de Dieu ne pouvant être démontrés et n'ayant d'ailleurs, selon lui, aucune valeur religieuse. Mais à s'en tenir à l'examen de ses fruits, la religion apparaît comme le fait biologique par excellence, puisqu'elle est créatrice d'énergie, d'enthousiasme et de bonheur. Or, s'il est intéressant de voir un utilitaire aboutir à cette justification pratique de la vie religieuse, sa doctrine participe au caractère précaire de tout utilitarisme. D'autant que la vie religieuse embrasse en réalité tout l'individu; comment accepterait-il, dans la pratique, des institutions, des rites, des croyances dont théoriquement il reconnaîtrait la fausseté? La théorie des jugements de valeur ainsi invoquée par M. James, qui semble d'abord sauvegarder la religion, en réalité ne tend à rien moins qu'à la supprimer en supprimant son fondement.

LA RÉDACTION.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS.

LE SCHISME D'ANTIOCHE

Dans le *Bulletin* d'avril, M. Saltet, tout en déclarant avec beaucoup de bienveillance qu'en fait « de philologie et d'érudition historique », mes deux thèses « sont d'une très remarquable méthode », me fait le reproche grave, en un sujet patristique, d'ignorer ou de méconnaître l'histoire des dogmes. Par suite, il ne peut faire bon accueil à quelques-unes de mes principales assertions. Je dois aux lecteurs du *Bulletin* et aux miens de dire pourquoi je ne m'estime ni si coupable ni si malheureux dans mes conclusions.

I

A entendre M. S., dans mon enquête sur l'authenticité de l'homélie *in Lazarum*, j'aurais presque complètement négligé l'aspect théologique de la question [1]. En réalité j'ai signalé le premier les faits qu'il m'oppose (voir surtout ma note, p. 51), et, si nos conclusions diffèrent, c'est qu'il y a entre nous opposition radicale de méthode.

M. Saltet retient uniquement du vocabulaire théologique de l'homélie certaines expressions définies par divers conciles, de Nicée à Chalcédoine, expressions, qui, selon lui, ne peuvent être toutes des interpolations. Il conclut que

1. Il serait trop long de discuter la page où M. S. critique une partie de mes arguments d'ordre philologique et littéraire en faveur de l'authenticité. J'ai le regret de n'y pas trouver une conception adéquate des difficultés de la méthode stylométrique et des multiples précisions qu'elle comporte. On sait en particulier qu'Eustathe est l'un des meilleurs écrivains du IV^e^ siècle. Or le vocabulaire soigné et le style de l'homélie, dont M. Saltet ne s'est pas occupé, ont par leurs réminiscences classiques, vivement intéressé des hellénistes aussi compétents que MM. P. Girard, A. Hauvette et A. Puech. Pendant la soutenance, M. Hauvette prit un réel plaisir à commenter en les appliquant à l'homélie les qualités littéraires reconnues à Eustathe par Sozomène et fit goûter au public le beau passage sur Marie (n° 24 Μαρία ἡ φιλήσυχος, ἡ ἰδιότροπος μέλισσα κτλ).

l'homélie est inauthentique. C'est un de ces textes apocryphes[1] composés au V^e^ siècle pour appuyer la théologie de Chalcédoine.

Editeur d'un texte que le seul manuscrit connu attribue Eustathe, j'avais à me demander si la théologie de l'homélie était conforme à celle des œuvres authentiques. Dans mon enquête, j'ai tout d'abord relevé quelques coïncidences frappantes de pensée, notamment une curieuse comparaison entre Jacob et Marie sœur de Marthe. Exclusivement représenté jusqu'ici par le fg. 13 d'Eustathe, ce développement se retrouve en *deux endroits* chez l'homéliste (n. 18-19 et 24-26), qui déclare l'avoir traité plusieurs fois, ὡς πολλάκις εἴρηται (p. 46, l. 10-11) Rapprochée du fg. 13, l'homélie est à la fois assez parallèle et assez indépendante — pensée, et mots, — pour qu'on l'attribue non pas à un copiste s'appropriant le bien d'autrui mais à un auteur qui se répète lui-même[2]. Passant à l'ensemble de la théologie, j'ai constaté que, par une chance inattendue, elle est toute christologique, comme l'est presque exclusivement celle d'Eustathe, telle que nous la livrent les fragments et le traité sur la Pythonisse. Une longue note, dont M. S. ne parle pas, condense, en 64 lignes de petit texte avec plus de 180 références, une étude christologique sur les fragments et le traité (pp. 12-13). A les comparer avec l'homélie une formule identique les résume : des deux parts, c'est l'affirmation inlassable de la divinité absolue du Christ et l'opposition fortement caractérisée en sa personne entre le Dieu impassible, tout puissant, immense et l'homme qui lui sert de *temple* et d'*habitation*[3]. Les écrits d'Eustathe fournis-

1. M. S. parle d'apocryphes attribués à Eustathe lui-même. Sauf le traité douteux *contre Photin dit Morin*, je ne connais point d'apocryphe eustathien.

2. L'explication adoptée par M. S., qui me reproche de conclure trop vite, repose sur une double inexactitude. Le titre du traité ne visait pas l'acte de Jacob mais les psaumes dits στηλογραφία (Ps. 16, 56-60). Je n'ai pu signaler de ce traité que deux fragments, dont un seul parle de Jacob: on n'est donc pas autorisé à dire que le « discours entier » était consacré à expliquer l'acte de Jacob.

3. J'attire de nouveau l'attention sur la fréquence et l'emploi très libre de

sent sur la question trinitaire peu de renseignements; j'ai simplement constaté qu'ils ne sont pas en désaccord avec ceux de l'homélie et rappelé qu'Eustathe fut traité de sabellien par les défenseurs de l'arianisme.

Pourtant M. S. pense que je n'ai travaillé « ni pour les théologiens, ni en théologien ». Je n'aurais pas remarqué les expressions tirées des conciles postérieurs à Eustathe : « M. C. n'a pas remarqué ces faits, écrit-il, à propos du vocabulaire trinitaire. Ils sont pourtant de la plus haute importance, dans l'espèce. La littérature patristique grecque ne présente pas de telles formules à l'époque d'Eustathe. » [I] Des deux textes qu'il cite en note l'un est composé d'expressions authentiques d'Eustathe [II]; sur l'autre, j'ai par deux fois moi-même attiré l'attention (p. 40, l. 6 note, p. 41 note, cf. encore p. 48, l. 9 note) [III]. Une note brève mais pleine, à la fin de l'homélie, aurait dû retenir plus longtemps le distingué professeur. Il y aurait vu relevés déjà les textes qu'il signale, en particulier ces adverbes *quae videntur ex concilio Chalcedonensi commodata*. J'y ai parlé également de saint Cyrille. Si donc, malgré ces textes, j'ai conclu à l'authenticité, c'est qu'ils n'avaient pas pour moi la signification que leur attribue M. Saltet.

***

En effet, à leur faire la part la plus large, ces incises occupent à peine l'équivalent de 16 lignes sur les 322 de l'homélie et sont dispersées en neuf endroits différents (p. 30, l. 5-6; 32, l. 10; 39, l. 1-3; 49, 1-2, 5-6, 12-13; 44, 6-7; 48 7-10; 50, 9-12). Me basant sur le caractère littéraire du développement, — amplification par appositions, épithètes, accumulation de membres de phrases juxtaposés ou coordon-

ces deux expressions dans l'homélie, comme dans les œuvres authentiques. Il s'y trahit une ambiance théologique bien différente de celle des controverses post-chalcédoniennes. Noter aussi l'absence significative des termes d'*hypostase* et de *nature* en parlant du Christ, alors que l'homéliste emploie souvent le mot nature dans son acception générale et purement philosophique.

nés, — j'ai écrit : « *cum in hoc genere scribendi, facillimum sit sententiae unum vel alterum membrum aut vocem addere, non is sum qui negem aliquos hujus orationis locos dubium de interpolatione movere* (p. 51, note). » M. S. nie que l'interpolation puisse s'appliquer à tous les textes incriminés. Il est facile de vérifier, texte en main, que toutes les expressions suspectes peuvent disparaître sans gêner le développement de la phrase ou de la pensée. Si l'on se rappelle de quelle manière autrement continue ont été interpolées, au IV^e^ siècle, les épîtres de saint Ignace, et que, en dehors de ces passages, l'homélie non seulement ne renferme rien qui suppose Chalcédoine, mais rappelle plutôt un stade bien antérieur de la théologie polémique [1], on appréciera quelle hypothèse offre le plus de vraisemblance et de vérité, celle d'un faux fabriqué selon la manière d'Eustathe (M. Saltet) ou celle d'une homélie authentique quelque peu interpolée.

J'ai présenté l'idée de l'interpolation avec une certaine réserve. C'est que, sur la question trinitaire en particulier, je ne saurais être aussi affirmatif que M. S. Son argumentation implique une théorie de l'histoire des dogmes, que je je crois inexacte et dangereuse pour la critique textuelle. M. S. écrit : « Il va sans dire que ces diverses décisions [des conciles] font époque dans la théologie des Pères. Aussi est-il possible de déterminer quel était le langage théologique aux principaux moments du IV^e^ et du V^e^ siècles. » Hélas! non, la conclusion que tout ouvrage où se retrouvent les expressions définies par tel ou tel concile lui est par le fait postérieur est condamnée par l'histoire du dogme. Pour mieux marquer la continuité de la tradition catholique,

1. C'est en me basant sur l'absence complète d'allusion aux ariens, que j'ai opté pour une date antérieure à Nicée. Je la maintiens. Le n. 27 de l'homélie, à relire attentivement le contexte, doit s'interpréter encore des Juifs et je retire le doute émis là-dessus à la fin des prolegomena (p. 23). Si l'homélie est un faux destiné à défendre Chalcédoine, il est assez curieux que les polémistes et les florilèges du V^e^, du VI^e^ et du VII^e^ siècles l'aient complètement ignorée.

les conciles se servent volontiers d'expressions anciennes. Le consubstantiel de Nicée et le θεοτόκος[1] d'Éphèse sont nettement attestés dès le III^e^ siècle et si le mot *transsubstantiatio* adopté par Trente remonte au XII^e^ siècle, c'est à Origène par l'intermédiaire de Rufin que le Vaticanum emprunte l'expression *Deo inspirante conscripti*. L'histoire des dogmes nous apprend encore que les définitions des conciles sont loin d'épuiser sur un sujet la richesse de la théologie contemporaine, que telle doctrine a souvent été, bien avant sa définition, explicitement professée par des individualités isolées. La seule différence que fait constater la définition dans le langage théologique, c'est qu'après elle il y a uniformité de langage sur le point défini, tandis qu'auparavant, les docteurs s'expriment très diversement et sont plus ou moins en progrès les uns par rapport aux autres. Si j'ajoute que le développement doctrinal n'est pas linéaire, mais parfois coupé de régressions, comme le fut le gallicanisme du XIV^e^ et du XV^e^ siècles pour la suprématie et l'infaillibilité pontificale, on estimera que j'ai eu raison de ne pas me montrer affirmatif. En une matière où l'hypothèse d'une interpolation rassurait ma conscience d'éditeur, je ne pouvais que renvoyer aux enquêtes minutieuses qu'exige chaque expression, la tâche de décider dans quelle mesure cette interpolation doit être admise.

***

Je n'ai pu oublier, par exemple, que la question trinitaire avait été fort discutée et dans les sens les plus opposés, au long du troisième siècle, que tel texte du pape Denys est fort précis dans ses affirmations, que du temps même d'Eustathe,

1. M. S. rend mal ma pensée sur ce mot. J'ai écrit *vox haec occurrit eadem aetate*, c'est donc que je n'entendais pas faire l'histoire de ce mot antérieurement à Eustathe. J'ai simplement signalé deux témoignages contemporains intéressants parce qu'ils proviennent d'un ami et d'un adversaire déclaré d'Eustathe (Alexandre d'Alexandrie et Eusèbe de Césarée) et qu'ils nous font connaître l'usage d'Alexandrie et de Palestine.

avant 311, l'auteur inconnu du dialogue d'Adamantius écrivait cette profession de foi, nicéenne avant la lettre : ἕνα θεὸν καὶ κτίστην... καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ θεὸν λόγον ὁμοούσιον ἀεὶ ὄντα,... πιστεύω δὲ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τῷ ἀεὶ ὄντι (éd. de Berlin, p. 4 l. 15) [IV]. Chose curieuse, ce même dialogue présente, à la fin, des expressions analogues à celle de l'homélie sur la Trinité : ἐν ἁγίᾳ καὶ ὁμουσίῳ τριάδι (p. 240, l. 6), ὁμοούσιος γὰρ καὶ ἀχώριστος ἡ μακαρία Τριάς (p. 540, l. 10). L'éditeur écrit à ce propos : « *Scheint* nachnicenische Interpolation ». [V] Cette réserve est parfaitement justifiée, car il ne faudrait pourtant pas aboutir à ce cercle vicieux [VI] : telle expression d'un auteur anténicéen est une interpolation parce qu'elle n'a pu être écrite qu'après Nicée et elle n'a pu être écrite qu'après Nicée, parce que, avant, pareille expression ne se trouve pas dans la littérature chrétienne. Pour Eustathe, la réserve s'impose d'autant plus qu'il a été à Nicée l'un des tenants les plus énergiques du consubstantiel et que les eusébiens l'ont déposé comme coupable de sabellianisme. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il mettait fortement en relief la divinité absolue des trois personnes? Et c'est bien ce que les débris de ses écrits authentiques nous permettent de constater directement pour le Verbe.

Le vocabulaire christologique m'inspire les mêmes scrupules. Ἕνωσις caractérise déjà l'union des natures chez saint Irénée. M. S. écrit : « Les mots ἀσυγχύτως et ἀμεταβλήτως ont été inventés contre l'apollinarisme, ainsi que l'affirmation du τέλειος ἄνθρωπος. » Je voudrais en être aussi sûr que lui. La théorie d'Apollinaire n'est qu'une réduction de la négation arienne plus radicale, dont saint Épiphane rend Lucien d'Antioche responsable. L'histoire des dogmes a noté, — sans doute avec exagération, vu l'état de nos documents, — qu'Eustathe fut à peu près le seul à remarquer cette théorie arienne et à l'attaquer vigoureusement (cf. les fg. indiqués dans ma note christologique, p. 13, l. 6-7 et les pages 11-12 de mon introduction). Le fg. 55 montre que les Ariens ont inventé cette théorie pour per-

suader plus facilement ὡς οὐκ ἔστι τὸ τρεπτὸν ἐκ τῆς ἀτρέπτου φύσεως γεννηθέν et dans un autre (fg. 70), conservé par Gélase [1], Eustathe écrit : non phantastice et putative sed ipsa veritate *totum hominem* indutus est Deus *perfecte* assumens.

D'ailleurs le τέλειος ἄνθρωπος au sens christologique a des origines fort anciennes. Il est déjà attesté par saint Ignace et, si clairement, que l'interpolateur — apollinariste ou semi-arien — a jugé prudent de supprimer tout le passage (*Ad Smyrn.* IV. 2 cf. *Patres Apostolici* ed. Funk [1901] II p. 146). De même, l'εἷς καὶ ὁ αὐτός, à propos de l'unité de personne, est employé plusieurs fois par saint Irénée (*Adv. haer.* III, c. 16, 8. *P. G.* 7. 927, BC; c. 17, 4. *P. G.* 7. 931, AB). Théodoret a recueilli ces textes dans l'*Eranistes*.

C'est pour ces raisons et aussi parce que j'attends de la découverte possible de nouveaux manuscrits une amélioration du texte çà et là corrompu, même en ces passages, que j'ai indiqué discrètement mes doutes et me suis contenté d'insinuer par quelques références de quel côté, en cas d'interpolation, il fallait chercher la solution.

II

Je n'ai pas l'intention d'insister sur la critique de ma thèse française. Ici encore, selon M. S., l'histoire des dogmes rend insoutenable ma théorie sur le schisme d'Antioche et, chose plus grave, « c'est dans tout le volume qu'on constate les petits coups de pouce grâce auxquels on peut faire converger les textes vers une conclusion *a priori* ». Pourtant M. S. ne signale aucun texte omis [2], tronqué ou dissimulé et il a bien tort de croire que j'avais sur le schisme des idées *a priori*. J'ai simplement essayé de remplir avec conscience mon métier d'historien. Aussi les reproches de

1. Les théologiens ont sous la main les fragments eustathiens de Gélase, au tome 18 de Migne (*P. G.*), dont mon travail n'est qu'un complément provisoire.

2. Le texte obscur sur Damase publié par Ballerini (1881) puis par Kauffmann, ne concerne pas l'affaire des Orientaux

M. S. tombent-ils à faux; il m'a lu trop vite et ne m'a pas toujours bien compris, m'accusant de formuler une théorie là où j'expose des faits à l'aide de la psychologie historique. Tout en insistant beaucoup dans mon récit sur les querelles dogmatiques, j'ai pourtant conclu qu'elles n'étaient qu'un prétexte et qu'il fallait chercher la raison d'être du schisme dans des rivalités personnelles et des conflits disciplinaires. Cette conclusion n'est ni nouvelle, ni présentée comme telle. M. S. peut s'en assurer en lisant nos vieux maîtres les Bollandistes et Tillemont. Le néonicénisme a brouillé les idées là-dessus. Ce n'est pas Athanase, comme le veut M. S., qui a donné naissance au schisme en reconnaissant Paulin (363), c'est Lucifer de Cagliari, par l'ordination illégitime du chef des eustathiens (362).

*
* *

Voyons de plus près quelques assertions : J'aurais voulu faire de Mélèce, « dès le début de son épiscopat, un *orthodoxe parfait* ». Il s'agit de s'entendre sur cette expression élastique. Tout mon développement revient à dire qu'il a prêché la doctrine orthodoxe. Je n'en ai pas fait pour cela un saint Hilaire ou un saint Athanase. L'orthodoxie se nuançant dans son expression d'après la diversité des tempéraments, j'ai précisément tâché de montrer en quoi celle de Mélèce portait l'empreinte de son caractère pacifique et conciliant, tout en restant l'orthodoxie.

Les témoins contemporains amis ou adversaires déclarent tous que Mélèce fut orthodoxe dans sa prédication. Son discours écrit laisse une impression moins ferme; je ne l'ai point dissimulé et, dans une longue note, j'ai loyalement rapporté les opinions divergentes de saint Épiphane, de Petau, de Hefele et de Gwatkin. Une connaissance plus objective de l'homéisme aurait empêché M. S. de me prêter à ce propos des sentiments que je n'ai point. Historien et non polémiste, je n'ai pas cherché à justifier « des professions de foi minimistes », mais j'ai tâché d'analyser équitable-

ment les actes et les états d'âme de mes personnages. M. S. a-t-il étudié d'assez près ces formules équivoques de Niké-Rimini, qu'il déclare lui formellement hétérodoxes? Ma façon d'apprécier les chutes qu'elles ont provoquées en masse est celle des historiens impartiaux, recueillant l'aveu candide des prélats trompés. Je ne vois pas pourquoi je serais plus difficile que saint Grégoire le Théologien écrivant au sujet de son père : « L'encre de sa signature ne lui avait point noirci l'âme, bien qu'entraîné par sa simplicité il n'eût point aperçu l'artifice » (*P. G.* 35. c. 1005 c. Orat. 18 n. 18.). Les confesseurs ne sont pour moi ni des naïfs ni des exaltés, — j'en ai parlé avec trop de respect, pour qu'on ait pu le croire, — mais des hommes plus généreux et plus clairvoyants que leurs collègues. D'ailleurs cette manière de voir est si peu « une solution désespérée pour sauver Mélèce », qu'elle ne le concerne point du tout, Mélèce n'ayant pas, selon moi, signé la formule de Niké (cf. *Le schisme d'Antioche,* p. 96).

Cette explication du schisme d'Antioche, écrit encore M. S., « rend incompréhensibles les controverses dogmatiques du IV^e^ siècle ». Précisons. Il ne peut être évidemment question que des années 362-381. L'histoire des dogmes nous fait connaître alors des controverses au sujet des anoméens, des pneumatomaques, des apollinaristes, des marcelliens. Laquelle de ces controverses s'explique par le schisme? Reste la querelle des hypostases. Je l'ai racontée longuement, trop peut-être au gré de certains lecteurs. Me suis-je trompé sur sa vraie portée? Je n'y vois qu'un prétexte et non le fond même du débat. C'est en m'appuyant sur le *tomus ad Antiochenos* (362), sur les lettres de saint Jérôme et les explications de saint Basile et de saint Épiphane. Les divers intéressés s'accordent à dire que des deux côtés on professe la vraie doctrine. Si dans l'aigreur de la querelle ils l'ont parfois oublié, saint Jérôme et saint Basile les premiers, mon devoir d'historien m'interdit de faire comme eux.

**

L'origine de ma théorie serait encore dans ce fait que j'ai « accordé une attention spéciale aux témoignages qui nous arrivent du parti mélécien et en particulier de saint Jean Chrysostome ». De là « une vive sympathie pour les méléciens et quelque impatience ou du moins un certain rudoiement à l'égard des pauliniens »; de là ma façon de juger si sévère pour Ambroise et pour Damase. On croirait que M. S. n'a point lu mon étude préliminaire sur les sources; il n'a pas remarqué le scrupule constant avec lequel j'ai noté soigneusement la tendance mélécienne ou paulinienne des documents. Ce n'est pas ma faute si, de l'ensemble des témoignages, la figure de Mélèce se dégage plus sympathique que celle de ses adversaires. En comparant ce que j'ai écrit avec l'appréciation que M^gr^ Duchesne porte sur les mêmes évènements dans « Églises séparées », M. S. se convaincra que les expressions les plus sévères sur le rôle de Paulin et la conduite de Damase et d'Ambroise ne sont pas les miennes.

Un mot en terminant à propos des ordinations [1], pour lesquelles M. S. me reproche de n'avoir pas employé les dernières précisions théologiques. « Saint Chrysostome, écrit-il, ne regardait certainement pas comme nulles les ordinations des pauliniens ». Je n'ai pour répondre qu'à le citer : « Pensez-vous, dites-moi, qu'il suffise de dire qu'ils sont orthodoxes, lorsque c'en est fait de l'ordination (τὰ τῆς χειροτονίας δὲ οἴχεται καὶ ἀπόλωλε). A quoi sert le reste, si elle n'est pas régulière (ταύτης οὐκ ἠκριβωμένης). Il faut lutter pour elle comme pour la foi. S'il est permis au premier venu de remplir ses mains, comme disaient les anciens, et de devenir prêtre, qu'ils approchent tous; inutile est la construction de cet autel, vain le nombre des prêtres;

1. Il y a eu au sujet des clercs eustathiens échange de lettres entre Rome, Antioche et Alexandrie. Je signale spécialement la lettre de Théophile d'Alexandrie à Flavien, publiée en 1903 par M. Brooks dans la correspondance de Sévère. J'ai pu le premier la verser aux débats. Ce document ne favorise pas ceux qui appuient sur le côté dogmatique de la discussion.

ôtons et supprimons tout cela ». Et vers la fin de son homélie il adjure encore ses auditeurs en ces termes : « εἰ δὲ ἡμεῖς ἐννόμως γεγενήμεθα, πείσατε καταθέσθαι τοὺς παρὰ νόμους ἐπὶ τὸν θρόνον ἀναβεβηκότας ». Je persiste à croire que des paroles aussi fortes ne visent pas une simple illicéité (cf. *Le schisme d'Antioche,* pp. 272-76; *P. G.*, 62, c. 85 sq.).

Ferdinand CAVALLERA.

Enghien, 11 mai 1906.

UNE PRETENDUE HOMELIE D'EUSTATHE

Si, pour avoir raison, il suffisait de faire bonne mine, M. Cavallera devrait passer pour inattaquable. « Le distingué professeur, dit-il, m'a lu trop vite..., n'a pas toujours compris..., n'a pas assez étudié... » : formules dont je n'aurai pas la naïveté de me fâcher, car elles constituent le *leit-motiv* de tout auteur qui se plaint d'un compte rendu critique. Je suis obligé de maintenir les conclusions de mon précédent article *Bulletin*, 1906, p. 120). Et d'abord un mot sur la thèse française[1]. Nous passerons ensuite à la thèse latine relative à la prétendue homélie d'Eustathe.

Relativement au schisme d'Antioche[1], le débat peut être ainsi résumé. M. C. écrit : « On ne se tromperait sans doute pas beaucoup en considérant Mélèce comme un homme nouveau que les circonstances n'avaient pas encore mis à même de se déclarer fermement. » J'ai cru devoir écrire : « Mélèce était du nombre des évêques orientaux qu'un mouvement graduel a réunis à l'orthodoxie. » Cette question a de l'importance, non seulement à cause du jugement à porter sur les motifs du schisme d'Antioche, mais parce que Mélèce est représentatif et solidaire d'une grande partie de l'épiscopat oriental à son époque. L'appréciation du rôle de Mélèce en entraîne une autre sur le mouvement général de l'histoire de son temps. C'est pour ce motif que j'ai écrit : « M. C. n'a pas vu que son explication du schisme d'Antioche rend incompréhensibles les controverses du IV^e^ siècle. » Enfin cette discussion permet de juger la méthode de M. C.

Mélèce était-il « un homme nouveau que les circonstances n'avaient pas encore mis à même de se déclarer fermement? » On va en juger. Saint Épiphane range trois fois Mélèce parmi les principaux homéens, à la suite d'Acace, leur chef. Socrate et Philostorge affirment que Mélèce a signé la profession de foi homéenne de Niké-Rimini. Comment dissoudre ces témoignages? Écoutons M. C. :

> Était-il homéen [Mélèce]? Ses attaches avec le parti sont indiscutables. Est-ce à dire pour cela qu'il ait joué le rôle que lui prête saint Épiphane? Par trois fois, il le place dans son énumération des principaux homéens immédiatement après Acace. Rien, dans les documents conservés, ne paraît confirmer ces vues. *On ne s'explique pas*, s'il en était ainsi, que Mélèce n'ait point signé à Séleucie. Je sais bien que saint Épiphane insinue qu'il l'a fait, que Socrate et Philostorge l'indiquent expressément. Mais [1°] *on n'a pas encore bien expliqué* comment la signature de Mélèce est absente de la liste recueillie par saint Épiphane (*Haer.* 73, 26) et *Socrate* [2°] *s'est donné un démenti à lui-même* lorsqu'il fait élire Mélèce à Constantinople (360), pour de là passer à Bérée et, en qualité d'évêque de cette ville, assister au concile de Séleucie (359). J'ai dit plus haut *quelle erreur* [3°] *avait admis Philostorge* au sujet de la doctrine de Mélèce. D'autre part *je m'expliquerais* mal [4°] si Mélèce avait signé un formulaire qu'il y eût sur sa doctrine l'incertitude dont témoignent les documents, que surtout saint Basile, si justement sévère pour Dianée qui avait signé le formulaire de Niké, ait soutenu avec tant de force contre Pierre d'Alexandrie la parfaite orthodoxie de Mélèce[2].

1. F. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, Paris, 1905.
2. *Op. cit.*, p. 96.

Ce passage, relatif à la discussion principale de M. C. est tout à fait caractéristique de sa manière. On va compter les « coups de pouce » volontaires et involontaires qu'il contient. Pour M. C. le but est de détruire les trois témoignages de saint Epiphane, Philostorge et Socrate. Sur ce dernier (2°) M. C. nous parle d'un démenti que se serait donné Socrate.

Ici M. C. a accepté une interprétation erronée de Tillemont, en supprimant les correctifs que cet auteur avait formulés. Tillemont dit : « Socrate et Sozomène ont écrit qu'il en [de Sébaste] avait été établi évêque au lieu d'Eustathe *déposé par le concile de Constantinople*, au commencement de l'an 360. » Cette appréciation est exacte pour Sozomène : elle est fausse pour Socrate[1]. Aussi amène-t-elle Tillemont à constater un désaccord entre ce témoignage et un autre de Socrate[2]. Toutefois avec sa circonspection ordinaire, Tillemont conclut : « Ou Socrate s'est mal expliqué ou il se contredit; de sorte qu'on ne peut pas faire un grand fond sur son témoignage[3]. » Ici M. C. supprime le premier terme de l'alternative et étend à tout le témoignage de Socrate sur Mélèce, la suspicion dont Tillemont frappait le renseignement sur la translation de Sébaste à Bérée. Il n'y a aucune raison d'accuser Socrate de contradiction[4].

Les autres objections présentées par M. C. ne sont pas plus fortes[5].

En fin de compte, les témoignages que M. C. voulait dissoudre subsistent. Comme Tillemont est plus prudent, en discutant la question de savoir si Mélèce a souscrit le formulaire homéen! « Il semble donc qu'il y a quelque sujet de craindre que saint Epiphane et Socrate se soient trompés sur ce point [la signature de Mélèce aux professions de foi homéennes] ».

1. Socrate écrit, *Hist. eccl.*, II, 43 : « Eustathius vero Sebastiae in Armenia episcopus, ne quidem ad sui defensionem admissus est [in concilio Seleuciensi (359)] quippe qui a patre suo Eulalio... *iam antea* (ἤδη πρότερον) *depositus fuerat* eo quod, vestem sacerdoti minime convenientem gestasset. Sciendum porro est in locum Eustathii, episcopum subrogatum esse Meletium *de quo infra dicturi sumus.* »

2. *Ibid.*, II, 44 : « Meletius *post depositionem Eustathii*, Sebastiae Armeniorum episcopus factus est, *sicut paulo ante dixi.* Postea vero a Sebastia translatus est Berœam quae est urbs Syriae. Cumque Seleuciensi concilio interfuisset (359) et fidei illic ab Acacio editae subscripsisset etc. » Mélèce revient à Bérée et de là est nommé évêque d'Antioche. »

3. Tillemont, *Mémoires*, etc., t. VIII, *Notes sur Mélèce*, notes 2 et 3, p. 761, 762, Paris, 1702.

4. Les deux passages cités dans les deux notes précédentes se réfèrent l'un à l'autre. Ils peuvent très bien s'expliquer l'un par l'autre.

5. Pour écarter le témoignage de Philostorge, M. C. nous parle d'une erreur de cet historien. Laquelle? Il fait de Mélèce à ses débuts un anoméen. Admettons qu'il y ait erreur sur ce point. Mais tout le témoignage de Philostorge sur Mélèce est-il annihilé par là? S'il en est ainsi, pourquoi M. C. emprunte-t-il à ce même passage de Philostorge une donnée qui va à sa thèse (*Op. cit.*, p. 72)? Conclusion : Philostorge est dans le vrai, seulement lorsqu'il sert les théories de M. C ! C'est du pur arbitraire.

Venons-en à la manière dont M. C. oppose saint Épiphane à lui-même. Cet auteur a transcrit un manifeste signé à Séleucie, par des partisans d'Acace, le 27 septembre 359. Et M. C. ne s'explique pas que le nom de Mélèce fasse ici défaut. Mais a-t-il oublié que le 27 septembre est la première session du concile de Séleucie, celle-là même qui s'était tenue, avant l'arrivée de tous les évêques, comme des protestations enregistrées dans les documents en font foi? Dès lors l'absence du nom de Melèce ne peut faire aucune difficulté, à la date du 27 septembre. Puis [4°] M. C. parle de l'incertitude sur la doctrine de Mélèce dont témoignent les documents. Il oublie le premier discours prononcé par Mélèce à Antioche et qu'un homéen pouvait signer. Saint Basile ne parle jamais de la nomination de Mélèce à Antioche; il lui reconnaît seulement un mérite relatif, celui d'avoir non pas tout d'abord, comme il dit de saint Athanase, mais *le premier* en Orient defendu la foi. Quant à Dianée, saint Basile a accepté sa communion dès qu'il s'est rétracté et le passé a été oublié. Ainsi en a-t-il été pour Mélèce.

Après Socrate, c'est Théodoret qui fait surtout hésiter Tillemont. Il est vrai que la critique moderne a fort discrédité Théodoret historien. Elle lui donne le troisième rang, après Sozomène et Socrate. Mais, ayant étudié la question, M. C. a écrit : « Confrontation faite des allégations de ces trois historiens avec les documents divers du IV^e^ siècle, j'estime qu'il faut — je ne parle que pour la question qui m'occupe. — *renverser l'ordre établi.* » Ordre des rangs : Théodoret, Sozomène, Socrate. M. C. se contente de « renverser l'ordre établi » et il n'y a pas le moindre coup de pouce en tout cela.

Quant à l'interprétation des formules de Séleucie-Rimini, M. C. me renvoie aux textes. J'ai eu le tort de dire qu'elles sont formellement hétérodoxes. M. C. écrit, lui : « L'entente entre les membres qui le composaient [le parti homéen] ne pouvait se maintenir que sur une formule négative, excluant toute profession de foi pour ou contre l'*homoousios.* » Les formulaires homéens n'excluaient pas l'*homoousios* [1] ? M. C. les a donc lus comme le texte de Socrate ? Aucune exégèse n'atténuera le jugement de Tillemont sur Mélèce : « Ses plus grands amis ont été obligés d'avouer qu'il y avait eu du défaut dans le commencement de sa vie, et même dans l'origine de son épiscopat. » C'est l'aveu que M. C. ne veut pas faire, parce que cet aveu ébranlerait tout son système.

Saint Chrysostome a-t-il déclaré nulles les ordinations des Pauliniens ? M. C. l'affirme avec insistance. Il ne prend pas garde que le texte cité par lui déclare que l'Eglise de Flavien et celle de Paulin ont les mêmes dogmes et les mêmes mystères ou sacrements [2].

* * *

L'homélie *In Lazarum* [3] n'est pas d'Eustathe. C'est un texte composé, au plus tôt, dans la seconde moitié du V^e^ siècle. Comme les monophysites exploitaient l'expression « *commixtio* divini Verbi » d'Eustathe, en faveur de leur théologie, un catholique aura composé cette homélie pour leur répondre [4].

1. *Epist. ad Constantium*, dans *P. L.*, t. X, col. 703 : « Ne quis *usiae* vel *homoousii* nomina Ecclesiae Dei ignota aliquando nominet... ut *indignum Deo nomen* [homoousion, quod nusquam in legibus sanctis scriptum est, iam a nullo dicatur. »

2. Voici le texte : Εἰ τὰ αὐτὰ δόγματα, εἰ τὰ αὐτὰ μυστήρια τίνος ἕνεκεν ἕτερος ἄρχων ἑτέρα ἐκκλησίᾳ ἐπιπηδᾷ ; L'orateur prend argument d'un fait universellement admis, de l'identité des dogmes et des sacrements, pour montrer qu'une scission est injustifiable. Aurait-il parlé ainsi si les ordinations des Pauliniens étaient nulles ? Plus loin, il ajoute « si nos autem legitime creati sumus, persuadete ut *deponantur* (πείσατε καταθέσθαι) qui sedes *praeter leges* ascenderunt. » C'est toujours sur la légitimité et non sur la validité des ordinations que parle l'orateur ; saint Chrysostome donne le commentaire très exact des mots qui ont été mal compris par M. C. « Pensez-vous, dites-moi, qu'il suffise de dire qu'ils sont orthodoxes, *lorsque c'en est fait de l'ordination* [τὰ τῆς χειροτονίας δὲ οἴχεται καὶ ἀπόλωλε : remarquer qu'il n'y a pas ἡ χειροτονία]. A quoi sert le reste si elle n'est pas *régulière* ? Il faut lutter pour elle comme pour la foi. S'il est permis au premier venu de remplir ses mains, comme disaient les anciens et de devenir prêtres, qu'ils approchent tous : *inutile est la construction de cet autel, vain le clergé, vain le nombre des prêtres, ôtons et supprimons tout cela.* » Ces mots en italiques sont le commentaire de τὰ τῆς χειροτονίας ἀπόλωλε, qui ne s'entend nullement de l'invalidité. D'ailleurs à s'en tenir à des notions élémentaires d'histoire, comment Chrysostome aurait-il déclaré nulles des ordinations reconnues par saint Athanase, par les évêques d'Alexandrie et de Rome ?

3. C'est l'homélie publiée par M. F. Cavallera, *S. Eustathii « In Lazarum Mariam et Martham homilia christologica »*, Paris, 1905.

4. Cf. Facundus Herm., *Pro defensione* etc., X 1, 1, dans *P. L.*, t. LXII, col. 797 et suiv., et

L'exposé de M. C. contient tant dans la thèse latine que dans la *Réponse* au *Bulletin* une contradiction que je suis obligé de signaler. Je le fais en note [1].

Je vais tout de suite examiner les deux affirmations inconciliables soutenues simultanément par M. C.

I. — Il est inexact que la théologie de l'homélie *In Lazarum* puisse être attribuée à Eustathe. Ces deux théologies représentent des stades distincts et éloignés du développement dogmatique. Si on ne perçoit pas ou si l'on ne veut pas voir de telles différences, il faut renoncer à étudier l'histoire des dogmes.

Parlons d'abord de la théologie trinitaire. La critique étant une comparaison, il fallait 1° déterminer la doctrine trinitaire d'Eustathe; et 2° celle de l'homélie *In Lazarum*; 3° comparer les deux théologies ainsi définies. Or, M. C. n'a satisfait à *aucune* de ces trois obligations du critique. De quel droit s'est-il prononcé sur la question? Sur Eustathe, M. C. écrit : « Les écrits d'Eustathe fournissent sur la question *trinitaire* peu de renseignements ». C'était une raison de plus de ne laisser rien perdre de ces quelques données. Or, M. C. ne leur a pas accordé la moindre attention. C'est grand dommage, car ces données sont fort instructives.

La doctrine trinitaire d'Eustathe est, pour l'essentiel, celle du concile de Nicée, le Fils consubstantiel au Père, le Saint-Esprit étant avec Dieu dans une relation étroite, mais non encore définie explicitement par des termes spéciaux. Eustathe parle de la *persona S. S.* (πρόσωπον). Mais la controverse arienne, qui mettait en question la divinité du Fils, l'amène à

PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. 232, dans *P. G.*, t. CIII, col. 1100. M. LOOFS (*Realencyklopädie* V, p. 627) a interprété d'une façon inexacte ce passage de Photius.

1. L'introduction critique (p. 15-23) présente l'homélie comme étant l'œuvre d'Eustathe, comme reproduisant tout à fait la christologie et ne contenant rien de contraire à la doctrine trinitaire d'Eustathe. Plus loin on montrera que cette affirmation est donnée sans preuve, c'est-à-dire sans la comparaison de la doctrine de l'homélie avec celle d'Eustathe. Mais ce qui importe en ce moment, c'est qu'une courte note placée à la suite du texte de l'homélie (p. 51) laisse entrevoir au lecteur comme possible ou probable que l'homélie ait été interpolée à quelques endroits, à l'aide d'expressions relatives à l'Incarnation. *In cauda venenum*! On voit la contradiction. Si la doctrine christologique de l'homélie est tout à fait conforme à celle d'Eustathe, il n'y a pas lieu d'admettre l'interpolation d'expressions christologiques, car c'est seulement par des différences doctrinales (qui dans l'hypothèse n'existent pas) que l'on peut deviner l'interpolation de termes théologiques d'une époque postérieure. Inversement, s'il y a des interpolations de termes christologiques, dans l'homélie, on ne peut plus parler de la conformité de la doctrine théologique de l'homélie et des œuvres authentiques d'Eustathe. En résumé, il faut choisir. On ne peut pas affirmer l'identité de doctrine de l'homélie *In Lazarum* et des œuvres authentiques d'Eustathe et admettre simultanément la possibilité d'interpolations de termes théologiques. Ces deux affirmations sont inconciliables. Ce fait et cette possibilité s'excluent.

Or M. C. maintient cette théorie dans sa réponse. Si je la souligne, ce n'est aucunement pour aggraver mes critiques, mais pour signaler le caractère étrange que cette contradiction donne forcément à la discussion présente. Si vous reprochez à l'auteur d'admettre que la *doctrine* de l'homélie ne constitue pas une difficulté contre l'authenticité, votre critique est tout à fait justifiée, car cette appréciation se trouve dans l'*Introduction*. Mais l'auteur pourra vous répondre. Cette critique est injuste : j'ai signalé moi-même la possibilité d'interpolation de *termes* théologiques. C'est tout à fait la réponse que me fait M. C. Il en est de sa thèse comme des maisons à double issue : on peut toujours s'échapper. En cette affaire, la bonne foi de M. C. ne fait pas plus de doute que le caractère irrégulier de tels procédés de discussion. Du moins à quelque chose malheur est bon. Je me console de n'être pas d'accord avec M. C., puisqu'il ne s'entend pas mieux avec lui-même.

Dans la thèse latine de M. C., ce manque de logique ne se remarque qu'à propos de la

négliger la théologie du Saint-Esprit. De là des formules comme les suivantes :

At animas ab inferis evocandi et coetus angelorum qui per caelum volant eumdem in locum convocandi, re ipsa *tantum Deus et divinissimus eius Filius potestatem habet, praeterque eos nullus omnino... Solius vero Dei omnipotentis est, eiusque divinissimi Filii* animas ab inferis educere, coetusque angelorum ordine astantes habere, *quod divinae naturae proprium, eximium ac singulare est...* Verum hic *dualitatem* Patris et eius unigeniti Filii repraesentans, alterum quidem Dominum tentantem appellat, alterum esse Dominum item et Deum dilectum ut *hoc numero binario* unam Deitatem probaret, veramque Dei generationem [1] ».

La pensée d'Eustathe est tellement dominée par le Fils qu'elle laisse de côté le Saint-Esprit, dont le rapport avec Dieu n'était pas alors discuté. Le mot de Trinité ne se trouve pas dans Eustathe; on y trouve celui de *dualité,* qui surprend un peu. Sur la doctrine trinitaire, l'accord des ouvrages authentiques d'Eustathe est complet.

En second lieu, déterminons la théologie trinitaire de l'homélie *In Lazarum.* Ici, M. C. n'a signalé aucune formule particulière de l'homélie; il a seulement renvoyé *in globo* à six alinéas de l'homélie, après avoir parlé des « *praeclarissima homiliae verba* » à propos de la Trinité. On ne fait pas de la critique avec des références aussi vagues.

Voici l'analyse que M. C. a négligée. Dans l'homélie *In Lazarum*, le mot Trinité se rencontre; celui de dualité a disparu. Toute mention du Père et du Fils amène celle du Saint-Esprit. Tandis qu'Eustathe écrit à plusieurs reprises : « *Solius vero Dei omnipotentis est, eiusque divinissimi Filii* », sans nommer le Saint-Esprit, l'homélie dit du Fils : « *Solus* [*Christus*] *cum Sancto Spiritu consubstantialis... cum genitore* ». Le Saint-Esprit n'est plus oublié. L'identité de construction des formules souligne leur différence. Enfin vient le point principal, le seul que, pour plus de brièveté, j'ai mentionné dans mon premier compte-rendu, parce qu'il décide à lui seul la question. L'homélie enseigne la consubstantialité du Saint-Esprit au Père; elle parle de la Trinité consubstantielle. M. C. n'a pas remarqué ces faits[2] et c'est ainsi qu'il a pu dire qu'il n'y a pas de divergence, quant à la doctrine trinitaire, entre l'homélie et Eustathe.

christologie, parce que l'auteur ne dit rien de précis sur la doctrine trinitaire. Dans la réponse au *Bulletin*, pour écarter mes critiques, M. C. soutient qu'il a signalé des *expressions* relatives à la Trinité. A cela je réponds : 1° En fait, cette prétention est injustifiée, comme on va le voir ; 2° M. C. ne s'est pas aperçu qu'en réclamant le bénéfice d'avoir indiqué les expressions trinitaires dans l'homélie, il aggrave encore l'illogisme de sa thèse latine. Dans celle-ci il déclare que la *doctrine* trinitaire de l'homélie ne constitue aucune difficulté contre l'attribution à Eustathe; et dans la *Réponse* au *Bulletin* il prétend avoir signalé des *expressions* trinitaires comme des interpolations possibles. Pour échapper à mes critiques M. C. se jette dans une contradiction de plus. Est-ce un succès?

1. *De Engastrimytho*, dans *P. G.*, t. XVIII, col. 659, 674 et 662.

2. M. C. conteste cette appréciation (nos I-III). Cf. plus haut, p. 203. Je suis obligé de la maintenir. Peut-être même estimera-t-on qu'ici j'ai le droit de me plaindre des à peu près de M. C. Voici ma réponse. Cf. plus haut, p. 203.

[I]. — En ces matières, il faut être de la plus grande précision. Voici ce que j'ai écrit : « Cette homélie *enseigne* non seulement la consubstantialité du Fils au Père, mais encore *celle du Saint-Esprit au Père;* elle *parle de la Trinité consubstantielle*. M. C. n'a pas remarqué ces FAITS. Ils sont pourtant de la plus haute importance dans l'espèce. La littérature patristique grecque ne présente pas de telles formules à l'époque d'Eustathe. » Il s'agit de savoir si M. C. a fait remarquer ces deux particularités de l'homélie : c'est ce qu'on va examiner.

[II]. — C'est le texte que j'ai cité pour justifier le premier des deux *faits* mentionnés à la note précédente, c'est-à-dire que l'homélie enseigne la consubstantialité du Saint-

Je ne saurais admettre cette dernière affirmation, car enfin, il faut renoncer à parler de « stades du dogme » ou convenir que l'homélie et Eustathe représentent des stades distincts et même éloignés. La pensée d'Eustathe a-t-elle parcouru ces deux stades? On peut avec sûreté répondre : non. M. C. place la composition de l'homélie avant le concile de Nicée. Dès lors le traité *De Engastrimytho* et l'homélie sont trop rapprochés pour que, dans l'intervalle, ait eu lieu le développement théologique attesté par l'homélie. Ce raisonnement garde sa valeur, lors même que M. C. se raviserait et placerait l'homélie après le concile de Nicée.

Procédons maintenant à la seconde comparaison, à celle que M. C. n'a pas même ébauchée. Comparons la doctrine trinitaire de l'homélie non plus avec celle d'Eustathe, mais *avec celle des contemporains d'Eustathe*, c'est-à-dire avec la doctrine antérieure à 330. Ici encore on constate un écart. Tandis que la consubstantialité du Saint-Esprit est fortement marquée dans l'homélie, elle n'a pas occupé les théologiens grecs à l'époque où Eustathe écrivait. On n'a pas signalé un seul texte de cette origine où il en soit question. M. C. ayant voulu en indiquer un dans sa

Esprit. Voici ce texte : Σὺ εἶ ὁ πρωτότοκος καὶ ὁ μονογενὴς καὶ μόνος σὺν ἁγίῳ Πνεύματι ὁμοούσιος... Θεῷ Πατρί. Il s'agit de savoir si M. C. a remarqué ce texte (et cette doctrine) dans l'homélie. J'ai dit que non. M. C. me contredit-il? Pas du tout, mais, au lieu de me donner raison, il tente une diversion qui n'a aucun résultat. Il écrit que ce texte « est composé d'*expressions* authentiques d'Eustathe ». *Quid ad rem?* Avec les mêmes *mots*, on peut exprimer des *doctrines* différentes. Or, c'est sur les *doctrines* que j'argumente (cf. note I). Il est vrai, ce texte est « composé d'*expressions* authentiques d'Eustathe », mais comme le mot de *consubstantiel* est appliqué non seulement au Fils comme dans Eustathe, mais encore au Saint-Esprit, ce passage contient *une doctrine qui ne se rencontre pas dans Eustathe*. M. C. *n'ayant pas constaté ces faits*, montre par là que, pour lui, la consubstantialité du Saint-Esprit affirmée dans ce passage, ne constitue pas une objection contre l'authenticité de l'homélie. Je n'ai pas voulu dire autre chose. D'ailleurs, M. C. me donne raison, dans sa réponse, en insérant parmi les interpolations possibles, ce passage qu'il n'avait pas remarqué dans sa thèse. Il n'est pas facile de montrer l'accord de ces procédés.

[III]. — C'est le texte que j'ai cité pour justifier le second des deux *faits* mentionnés à la note I, c'est-à-dire que l'homélie enseigne la *Trinité consubstantielle*. Voici ce texte : ἑνὸς τῆς ἀκτίστου καὶ ὁμοουσίου Τριάδος. D'après l'exposé dont ce texte est la justification, il est évident que ce sont les deux mots ὁμοουσίου Τριάδος en lesquels consiste ma preuve. Il s'agit de savoir si M. C. a remarqué ces mots et cette doctrine dans l'homélie. J'ai dit que non. M. C. n'a pas plus remarqué la Trinité consubstantielle de ce texte que le *Saint-Esprit consubstantiel* du texte précédent (cf. note II). M. C. contredit mon affirmation, et donne des références. Que valent-elles? Il me répond : « Sur l'autre *expression* [ἑνὸς τῆς ἀκτίστου καὶ ὁμοουσίου Τριάδος], j'ai par deux fois moi-même attiré l'attention, p. 40, l. 6, note, p. 51, note, cf. encore, p. 48, l. 9, note ». Vérifions. A ce dernier endroit, on lit : ἡ εἰς τὸν ἕνα τῆς Τριάδος Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ὁμολογία. C'est là encore une méprise. La question est de savoir si M. C. a remarqué le texte ἑνὸς τῆς ἀκτίστου καὶ ὁμοουσίου Τριάδος (p. 40, l. 5-6) et il me répond qu'il a remarqué le texte, p. 48, l. 9. *Quid ad rem?* M. C. est hors de la question. Ces deux textes ne sont pas identiques. Si le hasard a fait que les mots εἰς τῆς Τριάδος se rencontrent dans le texte ἑνὸς τῆς ἀκτίστου καὶ ὁμοουσίου sur lequel porte le débat, il ne s'ensuit pas qu'en faisant remarquer εἰς τῆς Τριάδος, p. 48, l. 9. M. C. ait fait remarquer le texte ἑνὸς τῆς ἀκτίστου καὶ ὁμοουσίου Τριάδος, texte qui se trouve p. 40, l. 5-6, c'est-à-dire huit pages plus haut. Mon affirmation demeure donc entière, jusqu'ici.

La même méprise a conduit M. C. à me donner la référence, « p. 40, l. 6, note, p. 51, note. » Car, à ces endroits, c'est toujours à la formule εἰς τῆς Τριάδος qu'il renvoie. P. 40, l. 5-6, on lit : ἑνὸς τῆς ἀκτίστου καὶ ὁμοουσίου Τριάδος et p. 51 : « *Formulam illam :* εἰς τῆς Τριάδος *quae bis occurrit* (p. 40, l. 5-6 et p. 48, l. 9 ». Donc c'est exclusivement à εἰς τῆς Τριάδος et *non pas* à ὁμοουσίου Τριάδος des lignes 5 et 6 de la page 40, que renvoie M. C. dans son édition. En résumé, mon affirmation subsiste.

réponse, a été tout à fait malheureux. Son texte est une interpolation notoire [1]. Cependant, à cette époque, la littérature théologique est assez riche en œuvres. D'où vient ce silence sur la consubstantialité du Saint-Esprit? C'est qu'on n'examinait pas cette question. Dira-t-on qu'Eustathe a été un isolé en avant sur la théologie de son temps? Ce serait une hypothèse gratuite et démentie par les textes. En parlant de *dualité*, Eustathe suivait la théologie de son temps : comment aurait-il pris l'avance, pour parler de la consubstantialité du Saint-Esprit et de la Trinité consubstantielle?

En résumé, au nom de la théologie particulière d'Eustathe et ensuite de l'histoire de la consubstantialité du Saint-Esprit, on doit absolument rejeter l'attribution à Eustathe de la théologie trinitaire de l'homélie *In Lazarum*. On est obligé de contredire M. C. en un point sur lequel il s'est engagé d'une manière très ferme, sans d'ailleurs avoir examiné les éléments de la question. Aussi lui ai-je fait la critique de n'avoir pas donné assez d'attention à l'histoire du dogme.

Procédons aux mêmes comparaisons au sujet de la doctrine christologique. Ici, M. C. a parfaitement établi un des éléments de la comparaison : il a donné un relevé des plus complets de la christologie d'Eustathe. Malheureusement ce travail très méritant ne pouvait suffire. Il fallait établir un tableau pareil de la christologie de l'homélie, et comparer ensuite les éléments ainsi réunis. M. C. n'en a rien fait. Il écrit seulement en tête de sa précieuse note : « Quo facilius *congruentia* fragmentorum et libri de Engastrimytho cum homilia perspisciatur, *congeram* hic quæ in eis ad rem Christologicam spectant. » En critique, il ne suffit pas de compiler; il faut comparer; la première loi d'un travail critique est d'administrer la preuve au lecteur. Celui-ci est donc obligé de faire le rapprochement que M. C. ne lui fournit pas.

Ce rapprochement conduit aux constatations suivantes : 1° En fait de christologie, l'accord est complet entre les divers ouvrages authentiques d'Eustathe; 2° Ces derniers sont, en fait de christologie, en désaccord avec l'homélie *In Lazarum*.

En effet, les particularités de l'homélie ne se trouvent pas dans les œuvres authentiques d'Eustathe. Voici des exemples :

1. Cf. plus haut, p. 203 [IV] M. C. a été malheureux en invoquant ces textes de l'Adamantius. Le premier affirme la consubstantialité du Fils et *ne dit rien de celle du Saint-Esprit*. C'est tout à fait la théologie d'Eustathe, et un témoignage de plus en faveur de ma thèse. M. C. parle de l'histoire de la consubstantialité du Fils. Elle n'a rien à faire ici. J'ai parlé seulement de celle du Saint-Esprit.

[V] Quant aux deux expressions d'Adamantius où il question de la Trinité consubstantielle, M. C. a été victime d'une méprise sur laquelle je me garderai bien d'insister. Il a oublié que le texte grec qu'il cite représente un remaniement; la traduction latine de Rufin représente un état antérieur du texte grec. Or les deux expressions citées par M. C. ne s'y trouvent pas; elles sont placées entre crochets et imprimées en petits caractères dans l'édition de Berlin. Elles doivent donc être regardées comme des interpolations, au nom de la critique *textuelle* et non pas de la critique *théologique*. [VI]. Il n'y a donc pas de cercle vicieux à les rejeter. Cf. A. HARNACK, *Die Chronologie* etc. t. II, p. 149-151. D'après M. Harnack le remaniement présenté par le texte grec date des derniers temps de Constantin; il ajoute que les deux interpolations relatives à la Trinité peuvent avoir été ajoutées encore plus tard. Nul doute que ce ne soit l'hypothèse la plus vraisemblable, au point de vue de l'histoire du dogme. On ne voit pas la raison d'être du doute émis par l'auteur de l'édition de Berlin.

Mots de l'homélie qui ne se trouvent pas dans les nombreux fragments christologiques d'Eustathe : 1° σάρκωσις, ἐνανθρώπησις, ἐνανθρωπέω, ἕνωσις toutes expressions générales qu'Eustathe avait de multiples occasions d'employer si elles eussent été de son vocabulaire. 2° Déterminations du mode d'ἕνωσις : ἀδιαιρέτως, ἀμερίστως, ἀμεταβλήτως, ἀπαραλλάκτως, ἀσυγχύτως ; 3° expressions caractérisant les personnes divines : ἰσοδύναμος, ἰσότιμος, ὁμότιμος, συμπροσκύνητος, συναΐδιος, συνανάρχως. Les expressions du 1° reviennent six fois dans l'homélie ; celles du 2° reviennent douze fois, c'est à dire plus de deux fois chacune, en moyenne. Elles ne se rencontrent pas une seule fois dans les œuvres authentiques d'Eustathe, lorsque, par la force des choses elles devaient être inséparables de son exposé sur ce sujet. Cet argument est d'autant plus irréfutable que les anciens nous ayant laissé un florilège considérable des termes christologiques d'Eustathe, nous disposons de tous les éléments de comparaison.

Inversement, les formules particulières d'Eustathe *ne se retrouvent* pas dans l'homélie *In Lazarum*.

Le Christ αὐτάρκης, ἄπειρος, ἀπερινόητος. L'humanité du Christ : τὸ ἀνθρώπινον ὄργανον, ἡ σκήνη, ὁ οἶκος ; la divinité est dite σοφία, θεῖον τῆς σοφίας ou τοῦ Χριστοῦ πνεῦμα ou ὁ τοῦ Θεοῦ παῖς. La relation des deux natures dans le Christ est représentée par les mots ὁ ἄνθρωπος τοῦ Χριστοῦ ; homo deifer, Deum ferens, Θεὸς τὸ ἀνθρώπινον ὄργανον ἐφόρησε ; par les verbes οἰκεῖν, κατοικεῖν, συνδιαιτᾶν, coaptare, par le mot συνουσία.

Aucune de ces formules, dont la plupart reviennent plusieurs fois, ne se trouvent dans l'homélie. — 3° L'homélie *In Lazarum* n'a aucun équivalent à l'époque d'Eustathe ; elle suppose les controverses de l'apollinarisme et du nestorianisme [1].

Comme la doctrine d'Eustathe sur les deux natures était moins précise ! M. C. a cru pouvoir écrire (*op. cit.*, p. 13) que pour Eustathe « *ex* duabus naturis una tantum persona est Christus ». C'est exactement la théologie de saint Cyrille d'Alexandrie. Ce n'est aucunement celle d'Eustathe. Comment M. C. a-t-il pu attribuer à Eustathe un texte dans lequel le Christ est non seulement *ex* mais encore *in duabus naturis* ? C'est un langage que saint Cyrille lui-même a à peine employé [2].

En somme, les passages doctrinaux les plus caractéristiques de l'homélie ne peuvent pas être d'Eustathe. M. C. a écrit qu'ils « occupent à peine l'équivalent de 16 lignes sur les 322 de l'homélie et sont dispersés en neuf endroits différents ». C'est là une situation très inquiétante qui rend l'authenticité du texte entier des plus problématiques. A en juger par les analogies tirées de la littérature patristique, toutes les chances sont contre l'authenticité. Un seul espoir de sauvetage reste : c'est de

1. D'une façon générale, l'erreur de M. C. dans l'interprétation et la critique des textes patristiques est celle-ci. Il constate entre les œuvres d'Eustathe et l'homélie *In Lazarum*, quant à la christologie, des données communes. De là il conclut à l'identité des théologies. L'argumentation est un peu simpliste. Sans être prophète, on pouvait prévoir l'existence de ces éléments communs. La question est de savoir, si à côté de ces données communes, nos documents ne présentent pas des *particularités doctrinales* qu'il est impossible d'attribuer au même auteur. Discerner et apprécier ces particularités constituent le travail de la critique théologique, celui-là même qui n'a pas été seulement ébauché par M. C.

2. *Op. cit.*, p. 67. C'est un texte fourni par Léonce de Byzance. On y lit : μοναδικὸν γὰρ τὸ πρόσωπον οὐκ εἶπον μοναδικὴν τὴν φύσιν... Χριστὸν... ἐν διαφόρῳ τῶν φύσεων γνωριζόμενον κατὰ πάντα. *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1840 : Réminiscence manifeste du symbole de Chalcédoine χριστὸν... ἐν δύο φύσεσιν... γνωριζόμενον οὐδαμοῦ τῆς φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης. D'ailleurs, ce texte n'a absolument aucun analogue dans l'œuvre d'Eustathe.

montrer que les passages indiqués constituent des interpolations. Cette dernière hypothèse est la seule qui permette de rattacher l'homélie publiée par M. C. à Eustathe. Il ne faut plus parler de possibilité ou probabilité d'interpolations, comme le veut M. C. mais du *fait* de certaines interpolations bien spécifiées. Dès lors l'énoncé du problème qui, chez M. C. est trouble et inconsistant devient cohérent.

II. Mais il va sans dire que c'est à M. C. de prouver le *fait* des interpolations. Pour cela, deux choses sont nécessaires : 1° Montrer par l'étude du style et de la langue que l'ensemble de l'homélie est bien dans la manière d'Eustathe; 2° montrer par un travail d'édition et de commentaire que les prétendues interpolations se détachent convenablement du contexte, sans troubler l'harmonie des développements. Or de ces deux tâches, M. C. a assumé la première, sans aboutir, comme j'ai dit dans le premier compte rendu [1]. Quant à la seconde, il n'y a pas même appliqué le petit doigt dans sa thèse; les indications qu'il donne dans sa réponse sont déconcertantes pour quiconque sait les obligations élémentaires de tout éditeur de textes [2].

Enfin l'idée inexacte que se fait M. C. de la théologie d'Eustathe a seule rendu possible la distraction par laquelle M. C. a attribué à Eustathe la fin de la *Contestatio* de 428-429 [3].

Après cela je ne m'attarderai pas à discuter les détails de la réponse de M. C. La place manque. D'ailleurs : *totum habet qui principale tenet.*

Louis SALTET.

Toulouse.

1. A ce propos, il est plaisant d'entendre M. C. prendre un ton de conviction froissée pour parler des mystères de la « méthode stylographique ». Son exposé sur ce point est si simple, si dénué de nuances, consistant uniquement dans des constatations matérielles *non interprétées*, que, par comparaison, mes quelques lignes sur le sujet ne me semblent pas sans mérite. Ou la « méthode stylographique » ne peut rien prouver ou elle montre que l'homélie *In Lazarum* n'est pas d'Eustathe.

2. Une remarque, à propos d'une traduction proposée par M. C. Cf. plus haut, p. 202. Cette comparaison commune à l'homélie et à un fragment d'Eustathe n'a pas une pareille portée. Par la manière dont elle est traitée dans l'homélie, on reconnaît le travail du plagiaire. Il remarque que Jacob n'a pas procédé une seule fois à l'onction de la pierre, mais deux fois, à l'aller et au retour φαίνεται γοῦν δὶς τοῦτο ποιήσας ὁ Ἰακώβ. On reconnaît l'homme qui glose un texte. Telle est aussi la signification de la formule ὡς πολλάκις εἴρηται. Le verbe εἴρηται sert souvent à annoncer les citations de l'Écriture. Ainsi en est-il dans l'homélie p. 39, δι' ὃ καὶ εἴρηται. Ce verbe est l'équivalent de γέγραπται, La conjection ὡς est dans ces cas-là l'accompagnement obligé du verbe. — L'analogie nous amène donc à traduire : *ut sæpe dictum est* [*in Scriptura*]. On reconnaît l'auteur qui fait valoir sa donnée : pour lui πολλάκις est une répétition ou une aggravation de δίς. La traduction proposée par M. C. est inacceptable. Ces mots, dit-il, doivent s'entendre de discours antérieurs de l'homéliste. Mais cette formule impersonnelle ὡς πολλάκις εἴρηται ne saurait s'entendre de l'orateur. Toutes les fois qu'il parle de lui-même dans l'homélie. c'est à un mode personnel.

3. F. CAVALLERA, *op. cit.*, p. 98, n° 82. Seules les six premières lignes de ce numéro sont d'Eustathe. Avec les mots πότε δέ continue le texte de la *Contestatio* (HARDOUIN, *Acta Conciliorum*, t. I, col. 1272).

L'ECCLÉSIOLOGIE DE SAINT AUGUSTIN

THÈSE DE M. L. CARNAC.

Le vendredi 15 juin, M. L. Carnac, prêtre du diocèse de Rodez, a soutenu sa thèse pour le doctorat en théologie, sur le sujet suivant : *La doctrine de l'Eglise dans saint Augustin*. Le jury, présidé par Mgr Batiffol, était composé de MM. Saltet, Portalié, Degert, professeurs à l'institut, et M. Beauclou, professeur au grand séminaire.

M. Carnac a la parole pour exposer le sujet de sa thèse. — Le Donatisme, qui était à la fois une hérésie sur l'Eglise et un schisme, a donné à saint Augustin l'occasion d'exposer sa doctrine de l'Eglise. En faisant dépendre la validité des sacrements de la sainteté du ministre, les donatistes étaient arrivés à faire de l'Eglise la réunion des seuls justes. Il importait de défendre contre eux la vraie conception de l'Eglise. D'autre part, comme le parti de Donat prétendait réaliser à lui seul l'institution sociale du Christ, il fut nécessaire d'examiner quelles étaient les marques de la véritable Eglise. Ce double travail commencé par Optat a été achevé par Augustin.

L'Eglise, d'après Augustin, peut être définie : la société visible de tous les baptisés qui restent dans l'unité. Les catéchumènes ne sont pas encore dans l'Eglise : « *Restabat*, dit-il, du centurion Corneille, *ut tanquam cibus mundus incorporaretur ecclesiae.* » Pour se rattacher à l'Eglise par les sacrements qu'ils emportent, les hérétiques obstinés et les schismatiques publics n'en sont plus. Ils sortent de l'Eglise comme de « mauvaises humeurs », ou en sont rejetés comme des « ordures ». Les pécheurs sont au contraire dans l'Eglise qui est l'aire où la paille et le froment sont mêlés, le champ dans lequel l'ivraie croît avec le bon grain. Lorsque le saint docteur déclare que les pécheurs ne sont pas dans l'Eglise, il ne s'agit plus de l'unité spirituelle fondée sur la foi, l'espérance et la charité. Les justes sont seuls de cette unité, leur appartenance à l'Eglise est parfaite. Ils sont représentés par le bon grain, les bons poissons, les pierres précieuses. Ils forment le vrai corps du Christ.

La polémique amène l'évêque d'Hippone à faire une nouvelle distinction non plus entre les éléments de l'Eglise terrestre, mais entre celle-ci et l'Eglise de l'avenir. L'Eglise terrestre et l'Eglise céleste ne sont pas deux églises : c'est la même Eglise en deux états différents. S'il en vient parfois dans cette identification à restreindre l'Eglise aux seuls prédestinés, il ne faut pas oublier que saint Augustin songe alors à l'Eglise telle qu'elle est dans la prescience divine qui a déjà séparé les boucs des brebis. Le corps vrai du Christ en opposition avec le corps simulé n'a pas comme membres les hypocrites ou futurs réprouvés. Cette Eglise des prédestinés, *portiuncula* de celle du ciel, par le fait qu'elle est en préparation ici-bas, suppose la première conception de l'E-

glise : société des baptisés qui restent dans l'unité. Aussi les prédestinés actuellement païens devront recevoir le baptême et rentrer dans l'unité. Augustin pose toutefois de justes exceptions. Le baptême, dit-il, peut être suppléé par le martyre, et, en cas de nécessité, par la foi et la conversion du cœur. La circoncision ne fut nécessaire pour le salut qu'après Abraham. Le salut des anciens justes étant dû à la foi en le Christ rédempteur, l'Eglise, corps mystique du Christ remonte ainsi jusqu'à Abel.

Pour ce qui est de la nécessité de faire partie de l'unité sociale, Augustin donne la vraie doctrine en expliquant ce qu'il appelle le mystère de l'arche. Il admet la formule de saint Cyprien : « Hors de l'église point de salut ». Mais, il fait remarquer que c'est moins par le corps que par le cœur qu'on doit juger qu'un homme est dans l'Eglise ou hors de l'Eglise.

La théorie des notes de l'église ébauchée par Optat, a reçu d'Augustin un développement remarquable. Le prédicat de la sainteté, alors objet de discussion ne pouvait être allégué comme marque de la véritable Eglise. Augustin s'est borné sur ce point à répondre aux prétentions des Donatistes et à repousser leurs attaques. L'appel à l'apostolicité est très fréquent. Cette marque de la véritable Eglise se montre non seulement par le fait de la possession d'une écriture authentique et d'une tradition apostolique, mais surtout par ce fait que l'Eglise catholique peut faire remonter son existence jusqu'aux Eglises fondées par les apôtres, grâce à la succession des évêques. Et si l'on veut remonter d'une manière sûre la série des évêques, il suffit de recourir à la chaire apostolique par excellence, à la chaire de Rome. La marque la plus éclatante de la véritable Eglise, c'est la catholicité. Etablir avec une abondance extraordinaire de textes scripturaires que la catholicité est un caractère de la véritable Eglise, puis examiner quelle Eglise le possède, enfin montrer que ce caractère constitue une vraie note de l'Eglise en rendant celle-ci visible à tous : tel est le triple aspect sous lequel Augustin a étudié la catholicité.

La hiérarchie est admirablement décrite et justifiée chez Augustin. Il suffit de lire ses œuvres pour avoir une idée très exacte d'abord de l'Eglise d'Afrique, alors si fortement organisée. Non seulement il signale les degrés variés du ministère sacré, mais encore les droits respectifs des chefs ecclésiastiques : clercs, prêtres, évêques, primats. Augustin distingue trois sortes de conciles : les conciles particuliers, « *quae per singulas regiones vel provincias fiunt* » ; le « *concilium universale* » d'un pays ; les « *plenaria quae fiunt ex universo orbe christiano* ». La décision de ces derniers conciles est-elle définitive? Augustin la donne comme telle lorsqu'il reproche aux Donatistes la réitération du baptême. Au sujet de la primauté de Pierre, on remarque chez Augustin une explication particulière des textes de Math XVI, 18, 19 et Jean XXI, 15. Il voit généralemedt dans la pierre sur laquelle l'Eglise est bâtie la personne du Christ. Et lorsque saint Pierre reçoit le pouvoir des clefs et le pouvoir de pasteur, il est le représentant de l'Eglise. L'Eglise a réellement été instituée avec le caractère monarchique. Et parce que le « principat de la chaire romaine persévère toujours », l'évêque de Rome a hérité du primat de Pierre. Si pendant la lutte donatiste l'autorité décisive du pape paraît menacée, elle semble s'affermir pendant la lutte pélagienne. Les lettres collectives d'Augustin et de ses collègues à Innocent Ier et les réponses de ce dernier sont très significatives sur ce point. C'est à Rome qu'Augustin a recours, c'est de Rome qu'il attend la décision qui doit trancher la question pélagienne, c'est cette décision qu'il admet et qu'il cherche à faire admettre. Si les hésitations de

Zosime, qui se laisse circonvenir par Pélage et Célestius, font naître en lui de légitimes appréhensions, elles disparaissent bientôt et Augustin défend contre les Pélagiens l'orthodoxie du pape. L'autorité doctrinale de l'évêque de Rome et l'autorité des conciles généraux garantissent d'une manière très spéciale, pour ne pas dire absolue, l'infaillibilité, privilège certain et inamissible de l'enseignement de l'Eglise. Cette infaillibilité de l'Eglise intimement liée au pouvoir doctrinal est comme lui d'origine divine.

Dans l'exercice du pouvoir disciplinaire et l'administration des diocèses, Augustin revendique avec les autres évêques d'Afrique une indépendance à peu près absolue vis-à-vis du pape. L'étude de la discussion des appels à Rome est très instructive sur ce point. L'évêque d'Hippone regarde cette mesure comme nécessaire au maintien de la discipline dans l'Eglise africaine. Sur ce dernier point un progrès énorme restait à réaliser.

En résumé, malgré quelques fluctuations dans sa pensée, saint Augustin a élaboré une dogmatique de l'Eglise à peu près complète. Il a corrigé les données de saint Cyprien en élargissant la conception de l'Eglise et en renforçant l'autorité de l'évêque de Rome. Il a achevé la théorie des notes de l'Eglise, ébauchée par Optat. Enfin, il nous a donné un enseignement complet sur le rôle doctrinal de l'Eglise.

M. Portalié loue M. Carnac d'avoir osé affronter un sujet plus difficile que certains ne pensent, à cause des progrès incessants de la pensée augustinienne. Même après le volume déjà bien vieux et trop spécial du jésuite Alticozzi, après l'étude sérieuse et fouillée du professeur distingué de Dillingen, Dr Thomas Specht (1892), il a prouvé qu'il y avait place pour un travail original, sinon par la découverte de nouveaux textes, du moins par le groupement des idées et l'ordre d'ensemble.

La discussion porte sur les derniers chapitres de la thèse qui traitent des théories augustiniennes relatives au pouvoir coercitif de l'Eglise, aux relations entre l'Eglise et l'Etat. M. Portalié regrette que cette partie soit trop sommairement expédiée : mais la doctrine d'Augustin est une mer si vaste qu'il faut bien se résigner à sacrifier à l'exploration d'ensemble quelques points de l'horizon. A propos de l'action disciplinaire de l'Eglise, le candidat signale plusieurs fois la *dégradation* des clercs comme une peine usitée dans l'Eglise africaine du temps de saint Augustin, mais, ajoute-t-il, la nature de cette dégradation n'est pas décrite chez le docteur d'Hippone. Or, de tous les passages où il en parle, on peut très aisément déduire que la dégradation d'alors était bien différente de la peine infamante entrée plus tard dans le droit canon du moyen âge : « *Neque enim a populo Dei separamus quos vel degradando vel excommunicando ad humiliorem pœnitendi locum redigimus* » (*Ad Donatistas post Collat. L.*, c. XX n. 28). C'était pour les clercs, non soumis à la pénitence publique, une peine équivalant pour eux à la privation de la communion qu'on imposait aux *pénitents* : le clerc *dégradé* perdait son rang et revenait à la communion laïque, au rang des simples fidèles.

Autre question, passionnément agitée depuis cinquante ans, sur la coercition extérieure ou l'appel au pouvoir civil pour protéger l'Eglise contre les hérétiques. M. Carnac signale les phases par lesquelles la pensée de saint Augustin a évolué du libéralisme le plus large au système de la répression par l'Etat, même dans l'intérêt des hérétiques eux-mêmes. Mais les circonstances historiques, et les désordres sociaux aux-

quels l'Afrique est livrée par le fait des circoncellions (les apaches ou révolutionnaires d'alors) suffisent à justifier la doctrine du grand docteur.

M. le chanoine DEGERT s'associe aux éloges qui viennent d'être décernés au candidat; il le félicite particulièrement de la patience et du discernement dont il a fait preuve dans la recherche et la mise en œuvre des nombreux textes qui lui ont servi à établir sa thèse. Il eût voulu qu'un ordre plus logique eût présidé à leur groupement. Pourquoi la question de la nécessité de l'Eglise n'est-elle traitée qu'après celle de son unité? L'exposé lui-même nous montre la théorie ecclésiastique de saint Augustin se dégageant uniquement de ses polémiques contre les Donatistes et les Pélagiens. Antérieurement à ces théories, saint Augustin n'avait-il pas des idées arrêtées sur la nature et le rôle de l'Eglise? Son ecclésiologie fut-elle donc toute constituée par des théories improvisées pour les besoins du moment? Quelle est l'idée-mère, la pensée directrice de cette ecclésiologie? Le candidat soutient qu'elle se trouve dans la question de la validité du baptême conféré par les hérétiques. Mais du moment que le baptême est valide quelle que soit la communion de celui qui l'administre, comment tirer de cette validité la moindre lumière sur la notion et les marques de la véritable Eglise?

Pour la deuxième partie de la thèse, M. DEGERT signale quelques obscurités, quelques lacunes et quelques inexactitudes. Par exemple, les titres ecclésiastiques désignent-ils toujours des ordres ou des fonctions? Le candidat ne paraît pas avoir soupçonné la difficulté, et cependant, de son propre aveu, le *diaconus Hipponensis* est prêtre. Après les diacres les textes augustiniens signalent les *seniores laici*; quel était leur rôle dans l'Eglise? Le candidat ne les mentionne même pas. Pour les modifications survenues dans l'organisation des provinces de l'Eglise d'Afrique, le candidat n'a pas tenu compte de l'organisation imposée à l'empire par Dioclétien et qui eut sa répercussion dans l'organisation ecclésiastique. Enfin la désignation des primats de ces provinces n'est point l'œuvre des conciles provinciaux, elle résulte de l'ancienneté des évêques, ce qui du reste n'était point spécial aux églises africaines : l'organisation de la juridiction épiscopale n'a point attendu le concile d'Hippone de 393, elle fut l'œuvre du concile de Carthage de 348.

M. BEAUCLOU félicite M. CARNAC de sa thèse solide, objective et assez convenablement écrite. Mais il lui fait remarquer que la lecture en est dure, parce qu'elle est plutôt une critique qu'une mise en œuvre de matériaux et qu'on n'y voit pas, présentée dans un ensemble vivant, la large place qu'occupaient les problèmes ecclésiologiques dans la pensée des IV^e^ et V^e^ siècles.

Après ces remarques générales, M. BEAUCLOU passe à l'étude de quelques points fondamentaux. Comment avez-vous passé sous silence et renvoyé à un traité de l'Ordre une idée qui intéresse au plus haut point la constitution essentielle de l'Eglise? Notre-Seigneur a-t-il donné les pouvoirs sacerdotaux à la communauté chrétienne ou à quelques disciples choisis? Dans le premier cas c'est la démocratie, c'est l'aristocratie dans le deuxième. D'après beaucoup de protestants, saint Augustin se serait prononcé pour la forme démocratique. Tout cela méritait discussion.

Vous n'avez pas non plus suffisamment discuté un texte fameux du *de Baptismo*. Il est question dans ce texte de l'autorité doctrinale des évê-

ques. Saint Augustin divise les conciles en régionaux ou provinciaux et en pléniers. Et il dit que les décisions des premiers peuvent être corrigées par les deuxièmes, et que les décisions des deuxièmes peuvent elles-mêmes être corrigées par des conciles pléniers postérieurs, « ipsa plenaria sæpe priora posterioribus emendari ». Est-ce que saint Augustin serait pour l'infaillibilité relative des conciles pléniers? Les Protestants le prétendent. Vous auriez dû vous intéresser davantage à ce texte et ne pas l'expédier par trop rapidement.

Enfin vous ne nous donnez pas assez fermement la pensée d'Augustin sur l'autorité de l'Évêque de Rome. Met-il les conciles généraux au dessus du Pape, et est-il un Gallican d'avant l'heure? Cela paraît être dans la période de lutte avec les Donatistes, mais cela n'est-il pas aussi dans la période des controverses pélagiennes? Sans doute, quand il envoie les décrets du concile de Milève au Pape Innocent I il fait de son autorité un grand éloge et, après la réponse pontificale, il prononce le fameux « causa finita est ». Mais que Zosime succède à Innocent, qu'il décide autrement que lui, tout change. Augustin blâme la prévarication du clergé romain, il provoque la réunion d'un autre concile pour reprendre les décrets de Milève, et peut-être un schisme se serait-il produit, si le pape Zosime, mieux informé, n'était pas revenu sur sa première décision.

C'étaient là des points fondamentaux sur lesquels il fallait donner plus fermement la vraie pensée de saint Augustin. Ainsi on aurait mieux compris que vous l'appeliez « le Docteur de l'Église », comme on l'appelle « le Docteur de la Grâce ».

M. SALTET demande une explication complémentaire à propos de la doctrine d'Optat de Milève. Est-il bien sûr que cet auteur ait admis comme valide le baptême des hérétiques? Après un échange de vues, on arrive à conclure qu'Optat n'est pas, sur ce point, aussi explicite qu'il faudrait. Certaines de ses formules sont satisfaisantes; d'autres semblent reconnaître le baptême des schismatiques, mais non celui des hérétiques.

Ensuite la discussion est amenée sur l'interprétation par saint Augustin du texte évangélique *Tu es Petrus et super hanc petram* etc. Saint Augustin a d'abord entendu de Pierre lui-même, la *petra* sur laquelle est bâtie l'Eglise. En cela, il était d'accord avec la tradition la plus authentique. Mais dans la suite, il a appliqué le mot et la fonction de *petra* au Christ lui-même. Des théologiens dissidents ont beaucoup insisté sur cette dernière interprétation, assurant qu'elle ne s'accorde pas avec la doctrine de la primauté pontificale. Que faut-il penser de cette théorie?

M. CARNAC montre que ce problème exégétique n'a rien à voir avec la théorie de la primauté. Si l'interprétation de saint Augustin a varié, c'est par suite de ses discussions avec les donatistes. Pour prouver que la valeur des sacrements dépend de la sainteté du ministre, les donatistes disaient que Pierre seul avait reçu les « clés »; dès lors, lui seul, c'est-à-dire le ministre saint pouvait ouvrir le « hortus conclusus » et le « fons signatus » qui est le symbole du baptême. En réponse, saint Augustin veut donner une base plus large au pouvoir sacramentel. Il écrit : « Miseri dum in Petro petram non intelligunt »! La « petra » est le Christ; si saint Pierre reçoit les clés, ce n'est pas qu'il en ait seul la disposition; il représente l'Église. Si les clés lui sont données, c'est « in typo unitatis ». Sous des formes nombreuses cette dernière idée revient souvent sous la plume de saint Augustin; elle a paru quelquefois réduire l'autorité de saint Pierre

et faire de lui le représentant de l'Eglise. Mais quand on suit l'argumentation on s'aperçoit qu'il n'en est rien. On est amené à cette conclusion : donc le pouvoir sacramentel n'appartient pas aux seuls ministres dignes, mais à l'Eglise qui le communique à tous. Ainsi expliquée l'exégèse de saint Augustin ne constitue aucune objection contre la primauté pontificale.

Mgr le Recteur a été bien impressionné par l'aspect solide et équilibré de la thèse de M. Carnac : c'est une bâtisse en bonnes pierres du Rouergue. Il croit bon d'appeler l'attention de l'auteur sur le chapitre premier : « Etat de la doctrine sur l'Eglise en Afrique à l'avènement de saint Augustin ». Passons sur le mot « avènement » qui manque de propriété. Mais d'abord pourquoi, restreindre cette enquête à l'Afrique? Croyez-vous que le régime conciliaire si largement pratiqué au IVe siècle, depuis la paix constantinienne, n'ait pas contribué à donner à l'ecclésiologie une vigueur pleine et universelle? Ne tenez-vous pas compte des canons du concile de Nicée sur le régime des élections épiscopales, des synodes provinciaux, des privilèges des évêques de Rome, d'Alexandrie et de Jérusalem? Ne tenez-vous pas compte de l'hégémonie exercée par Rome surtout sous forme d'appel, pendant le IVe siècle, et pourquoi ne mettez-vous pas en ligne de compte les fameux canons du concile de Sardique? Vous avez eu trop de considération, en cela, pour le *Précis de l'histoire des dogmes* que vous citez, p. 4 : vous n'avez pas fait attention que, d'abord, la méthode de l'auteur est plus littéraire — histoire littéraire, s'entend, — que proprement historique, et ensuite que, quand il s'agit d'ecclésiologie, l'histoire des dogmes écrite par les protestants est perpétuellement tendancieuse.

Mgr le Recteur reproche encore à M. Carnac d'avoir attribué une importance excessive à saint Cyprien. Vous écrivez : « La doctrine sur l'Eglise a pris corps dans les écrits de saint Cyprien ». Voilà bien la thèse du *Précis* déjà indiqué, thèse que ce *Précis* a prise à Ritschl. Mais c'est ignorer tout de l'ecclésiologie depuis la *Prima Clementis* jusqu'au pape Calliste, que de faire de Cyprien le créateur de l'ecclésiologie. Tous les traits que vous relevez comme étant caractéristiques de la doctrine de Cyprien, sont tout aussi aisés à retrouver chez saint Irénée. L'erreur de Cyprien sur la valeur du baptême des hérétiques est déduite d'un principe affirmé par saint Irénée, par saint Ignace : pourquoi faites-vous sur ce point particulier de Cyprien un disciple de Tertullien? Et si saint Cyprien a erré sur la primauté du siège romain, ne serait-ce pas qu'il était infidèle à un principe affirmé pareillement par Irénée et par Ignace? M. Harnack a dit que saint Augustin a construit sa doctrine de l'Eglise en se plaçant sur le terrain de la conception de Cyprien, et vous admettez ce jugement : je dirais plutôt que l'ecclésiologie, qui nous apparaît si fortement formée au second siècle, fait le fond de celle de Cyprien et pareillement d'Augustin, et, ce faisant, je substitue la *tradition impersonnelle* à cette *influence des personnalités*, qui est chez les historiens protestants une obsession.

Le jury, après avoir délibéré, déclare M. Carnac docteur en théologie *cum magna laude*.

NOTES ET CRITIQUES

Les esprits qui, parmi nous, en si grand nombre, ont la claire perception que la dogmatique catholique a pour tâche actuelle de se justifier et de se vivifier par l'étude de ses sources, accueilleront avec la plus vive satisfaction le mémoire que le R. P. LEBRETON publie sur *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne* (Paris, imp. Dumoulin, 1906, in-8° de 90 pages).[1] On avait été heureux de voir le P. LEBRETON nommé professeur de théologie à l'Institut catholique de Paris, parce que l'on savait qu'il inaugurerait dans cet enseignement, avec un sens théologique très sûr, la pratique loyale des méthodes critiques, dont il importe de ne pas laisser l'usage exclusif aux philologues : le présent mémoire est de nature à bien affirmer la méthode et à lui donner du crédit. Avec M. Tixeront, l'éminent doyen de la faculté de théologie de Lyon, avec quelques-uns de nous ici même, le R. P. LEBRETON témoigne de l'accession des facultés de théologie en France à des préoccupations qui s'imposent de plus en plus, et à l'étude de questions que nous avons à aborder en face pour l'honneur comme pour le profit de la théologie que nous enseignons.

Au second siècle chrétien ce phénomène se produit de théologiens chrétiens découvrant dans l'idée du Logos, comme un principe commun à la philosophie grecque et à la doctrine de l'incarnation, et développant avec complaisance leurs spéculations personnelles sur le Logos, sa nature, ses rapports avec Dieu, le monde, les hommes. Il leur semblait que, par cette porte, la pensée grecque pouvait entrer de plain pied dans le système de la révélation. Et, en effet, écrit le P. LEBRETON, quand on étudie la littérature païenne de cette époque, on est frappé d'y rencontrer souvent un logos qui n'est certes pas celui des apologistes, bien moins encore celui de saint Jean, mais qui a cependant avec eux plus d'un trait commun. Marc Aurèle, l'empereur même à qui saint Justin et Athénagore dédièrent leurs suppliques, nous a laissé dans ses mémoires l'attestation répétée de sa croyance à un logos souverain ; Celse dont le *Discours vrai* est exactement contemporain du *Discours* de Tatien et de l'*Ambassade* d'Athénagore, reconnaît lui aussi un logos ; vingt ans plus tôt, le même concept se retrouve chez Maxime de Tyr ; au début du second siècle, chez Plutarque : plus tôt encore, chez Cornutus, chez Philon, chez bien d'autres. Dans toutes les régions de l'empire, dans toutes les écoles philosophiques, on rencontre cette conception d'un logos divin ; on lui a fait sa place dans tous les domaines de la philosophie grecque, logique, physique, éthique ; dans la mythologie même, où Zeus, Cronos, Héraklès, et surtout Hermès sont devenus des personnifications du logos. Sans doute ce mot de logos recouvre bien des conceptions différentes : dans le monisme stoïcien de Marc Aurèle et dans le dualisme de

[1] Tiré à part des *Études*, 5 janvier, 5 février et 20 mars 1906.

Philon, le logos ne peut évidemment tenir la même place ; dans la mythologie, les déformations sont plus grandes encore. Mais c'est au milieu de cette pullulation, que le christianisme surgit.

Le R. P. LEBRETON pose en dogme que, pour le christianisme, le logos est Jésus-Christ, donc une personne. Mais, dit-il, la théologie demeura-t-elle pure de tout alliage? Dans les rapprochements que bien des apologistes tentèrent, n'ont-ils pas déformé et amoindri l'enseignement traditionnel et révélé? Voici plus de deux siècles que ces questions sont agitées entre catholiques, sans qu'aucune opinion ait réussi encore à prévaloir sans conteste. Puis la controverse contre les historiens rationalistes est venue aggraver la confusion. « Les théologiens catholiques ont répondu, *mais il faut reconnaître que trop souvent les combattants ont semblé lutter dans la nuit, portant leurs coups aveuglément et au hasard.* Vacherot, Havet, nous étonnent aujourd'hui par leur audace à trancher des questions dont ils ne pouvaient déterminer avec précision un seul des éléments principaux. Le P. Gratry fait de la peine à lire! Aujourd'hui on parle moins du logos de Platon, et c'est un progrès; en revanche, on ne semble guère, du moins en France, connaître que Philon; on s'acharne à prouver que saint Jean en dépend ou qu'il n'en dépend pas, et l'on oublie que la question n'est pas si simple, que l'honnête juif d'Alexandrie n'a rien d'un créateur, et qu'il n'a guère fait que répéter ce qu'on disait autour de lui.

Reproduire aussi exactement que possible ces spéculations philosophiques et ces allégories mythologiques, si populaires dans le monde romain, au début de l'ère chrétienne, c'est tout le sujet du mémoire du P. LEBRETON, consacré à retracer la genèse et la fortune de l'idée du logos dans la pensée grecque et alexandrine. « Je ne m'occuperai, dit-il, que des idées païennes; *je les étudierai en elles-mêmes et pour elles-mêmes,* sans chercher quels rapports elles peuvent avoir avec la théologie chrétienne, ni quelle influence elles ont pu exercer sur elle; *ces comparaisons pourront se faire plus tard,* elles seraient maintenant prématurées et fausseraient le résultat de nos recherches. » On ne saurait mieux poser le problème. On en suivra la discussion dans le mémoire même du distingué professeur, on la suivra avec le plus vif intérêt, tant il y a mis de lucide exactitude, d'information soignée, d'aisance dans le maniement des abstractions et des systèmes. Son étude sur Philon est particulièrement importante, par l'application qu'il met à retrouver, sur le sujet du logos, les sources de la pensée de Philon, et à analyser avec pénétration cette pensée même. Ceux qui parmi nous ont accoutumé de prendre l'histoire des dogmes à pied d'œuvre, apprécieront la nouveauté des aperçus que leur ouvre le R. P. par sa rare connaissance de l'histoire de la philosophie grecque, notamment du stoïcisme.

Le P. LEBRETON, en nous donnant ce beau mémoire, sait mieux que personne quelle répercussion ont pu avoir les idées stoïciennes et philoniennes sur l'enseignement des premiers dogmatistes chrétiens. Son étude rejoint celle que Mgr Duchesne a donnée jadis sur les témoins anténicéens du dogme trinitaire, mais cette dernière ne saurait dispenser le R. P. de poursuivre la sienne ! Il n'a refait encore que les deux premiers chapitres du premier livre de Petau *de Trinitate*, et c'est tout le reste qu'il nous doit.

***

Le R. P. BILLOT, professeur au Collège romain, est un maître dont nous ne voudrions parler qu'avec la déférence qu'appellent ses services passés

et son âge. Si son enseignement théologique a été, pour nombre de ses thèses, très contesté; si, jusque dans la Compagnie de Jésus, son thomisme extrême est bien loin d'avoir rallié tous les thomistes; la rigueur scolastique du R. P. est d'un spécialiste dont personne ne niera la compétence.

Il n'en va pas de même dans les questions de fait, de critique, d'histoire, et nous sommes aux antipodes, avec lui, de la culture et de la méthode du R. P. Lebreton ou du R. P. Pesch, par exemple. Quand parut le traité du R. P. Billot, *De inspiratione* (Rome, 1903), ses propres confrères furent sévères, et l'un d'entre eux, le R. P. Prat, ne craignit pas d'écrire : « Un théologien scolastique vient d'écrire un opuscule sur l'inspiration. Bien qu'il ne soit pas sur son terrain ordinaire, ce dont on s'aperçoit de reste, il s'en tire en homme d'esprit et de talent. Naturellement il ne veut pas entendre parler de citations implicites. Si le mot seul l'offusque, je ne mettrai aucune obstination à le maintenir; mais il oublie de nous dire par quoi il remplace la chose, et, malgré la répugnance qu'il doit éprouver à descendre aux faits concrets et réels, le lecteur attendait cela de lui. Il ne s'agit ni de phraser, ni de ruser, ni de biaiser ». Une seconde édition vient de paraître (Rome, 1906) de ce même traité *De inspiratione*, où il semble que le R. P. Billot ait exagéré, loin de l'atténuer, sa répugnance à descendre aux faits concrets et réels, son impuissance aussi à lire les textes à tête reposée et objectivement.

Ainsi, le R. P. Billot avait soutenu qu'il n'y a pas dans la Bible de citations implicites capables d'affecter l'inerrance. La Commission biblique, interrogée, a répondu par la négative, en exceptant le cas où les exégètes administreraient solidement la preuve que, en fait, l'auteur sacré citait, sans garantir la vérité du contenu de sa citation. On est donc grandement surpris que le R. P. croie pouvoir affirmer que la Commission biblique a condamné *absolument* la thèse des citations implicites, puisque c'est le contraire qui est vrai :

Commission biblique (13 fév. 1905) :

Resp. Negative, excepto casu in quo, salvis sensu ac judicio Ecclesiae, solidis argumentis probetur : 1° hagiographum alterius dicta vel documenta revera citare; et 2° eadem nec probare nec sua facere, ita ut jure censeatur non proprio nomine loqui.

R. P. Billot (p. 153) :

... Recte ergo concludes Commissionem biblicam simpliciter et absolute confixisse systema quod vocant citationum implicitarum.

Précisons : Contrairement à l'assertion du R. P. Billot, il est faux que la Commission biblique ait exécuté le système du R. P. Prat *simpliciter et absolute*.

Autre exemple, et qui concerne non plus le R. P. Prat, mais un de nous. L'auteur d'un livre récent, ayant eu à s'occuper de ce qui est dit de l'Eucharistie dans le VI^e^ chapitre de saint Jean, écrivait : « Il fut un temps où les commentateurs catholiques étaient seuls à reconnaître une affirmation directe de l'Eucharistie dans les versets 51-58... M. Loisy retrouve l'Eucharistie dans tout le chapitre VI, et il la retrouve encore au chapitre XIII, dans l'épisode du lavement des pieds! Nous pensons qu'il y a beaucoup d'outrance en tout ceci et que *la vérité est encore du côté des vieux com-*

mentateurs catholiques » (p. 78)[1]. Le même écrivain catholique disait, des versets 52-56 : « ... L'évangéliste fait *allusion aux paroles de l'institution de la cène, telles que Paul et les Synoptiques les ont recueillies, et nul témoignage plus que le sien ne confirme le réalisme des paroles de l'institution* » (p. 91)[2]. Plus loin, sur le verset 54, il écrivait : « Ces paroles sont une sorte de *commentaire des paroles de l'institution*, elles sont destinées à avoir, sur la pensée théologique, une influence profonde » (p. 92)[3]. Le même écrivain pouvait donc conclure, à l'encontre de M. Loisy, qu' « on découvre que l'apôtre a bien peu parlé de l'Eucharistie, puisque, en dernière analyse, il n'y fait allusion que dans les versets 53-56 » (p. 99), « une claire allusion » (p. 100)[4]. Le sentiment qu'a suivi cet écrivain catholique se trouve être celui du R. P. Patrizi et de M. Schanz, sauf sur un détail où il s'est rallié à Maldonat. Cela dit, voici comment le R. P. BILLOT exprime la pensée de cet écrivain catholique : « *De Joanne edocemur eam esse inter Ioannem ipsum et quatuor praecedentes differentiam quod Paulus, Lucas, Marcus et Matthaeus vere de Eucharistia locuti sunt...; Ioannes vero de hoc sacramento* NIHIL OMNINO *habet, nisi* FORTE *in tribus quatuorve versiculis* » (p. 161)[5].

Sur ce second point de fait, le R. P. prête à l'écrivain qu'il contredit une pensée qui n'est pas celle de cet écrivain : même procédé que vis-à-vis de la décision de la Commission biblique !

Troisième exemple. — Il s'agit du même écrivain catholique, lequel a écrit des paroles de l'institution de l'Eucharistie, soit chez saint Paul, soit chez les Synoptiques, que « le concile de Trente a dit qu'*elles expriment la présence réelle proprement et clairement* en conformité avec l'intelligence qu'en ont eue les saints Pères » (p. 378)[6]. Il a dit ailleurs parlant de ces mêmes paroles de l'institution : « Jamais elle [l'Église] ne croira que Jésus, en les prononçant, ait parlé par parabole ou par énigme : elle les entendra donc LITTÉRALEMENT. L'interprétation symboliste est un raffinement que la foi de l'Eglise naissante n'a pas soupçonné : elle a été au RÉALISME de son premier mouvement » (p. 48)[7]. Et encore : « Le réalisme, j'entends la foi à la présence réelle, est l'INTERPRÉTATION DIRECTE ET PREMIÈRE des paroles : Ceci est mon corps, ceci est mon sang » (p. 52)[8]. Enfin, précisant sa pensée, dans une note de la troisième édition de son livre (p. 381), ce même écrivain a écrit : « Le cardinal Cajetan est seul à avoir, chez les catholiques, avancé que la présence réelle ne pouvait pas être déduite des paroles de l'institution. Voyez Suarez, *In* q. 75, a. 1 : « *Ex catholicis solus Cajetanus, in commentario hujus articuli, qui jussu Pii V in Romana editione expunctus est, docuit, seclusa Ecclesiae auctoritate, verba*

1. Nous citons la troisième édition du tome II des *Études d'histoire* de Mgr Batiffol. Le passage est, d'ailleurs, textuellement dans la première et la deuxième édition, p. 83.
2. P. 96 de la première et deuxième édition.
3. *Ibid.*, p. 97.
4. *Ibid.*, p. 104 et 105.
5. Le R. P. BILLOT se contredit lui-même, car, p. 92, en note, traduisant en latin le texte même cité ci-dessus de cet écrivain, il dit : « *Invenitur quod Joannes in re ipsa, de Eucharistia* VALDE PARUM *locutus est, cum in summa, ad eam non faciat allusionem nisi in vers.* 53-56 ». Ainsi, le VALDE PARUM de la page 92 est transformé en NIHIL OMNINO, p. 161 ! Et p. 161, le R. P. introduit le FORTE qui manque à la p. 92. C'est ce qu'on peut appeler une falsification de textes.
6. Ce passage est propre à la troisième édition.
7. P. 53 de la première et deuxième édition.
8. *Ibid.*, p. 57.

illa ad veritatem hanc confirmandam non sufficere ». — Le R. P. BILLOT n'en a pas moins écrit ceci : « NIHIL *apud auctorem inveniri circa valorem testimoniorum pro realitate sacramentalis praesentiae* » (p. 160).

Ici, à nouveau, le R. P. prête à l'auteur qu'il attaque une pensée qui n'est pas celle de cet écrivain.

Quatrième exemple de la même méthode. — P. 78, le R. P. BILLOT attaque Mgr Mignot et le R. P. de Hummelauer, S. J. : « *Iis qui tanta tamque incomprehensibili levitate quaestionem tractant ultra modum gravem, et cum veritate christianae religionis per omnia connexam, liceat proponere testimonium viri, natione et religione Iudaei...* » Et le R. P. cite M. Halévy. Nous apprenons dans cette citation explicite, dont le R. P. ne corrige rien et endosse tout, que Mgr Mignot est « ÉVÊQUE d'Albi », et que Mgr Mignot a formulé « une série de DIX-HUIT PROPOSITIONS qui répercutent assez fidèlement les opinions de l'École libre allemande... » Or, nous avons sous les yeux le texte authentique de la lettre de l'éminent archevêque, datée d'Albi, 17 avril 1901, sur l'*Apologétique et la Critique biblique*. P. 31-32, Mgr Mignot formule en DIX PROPOSITIONS ce qu'il appelle « un aperçu des conclusions de nos adversaires » et « le *postulatum* rationaliste ». Puis p. 34, en QUATRE PROPOSITIONS les thèses des critiques conservateurs, et il conclut : « Je n'ai pas à me prononcer ici sur la valeur des arguments présentés par l'une ou l'autre école ». — La légèreté, pour user du mot déplacé du R. P., est ici du côté du théologien qui articule, sur la foi d'un Juif, une accusation aussi grave contre un archevêque, dont, ni lui, ni le Juif, n'ont lu la lettre, M. Halévy citant Mgr Mignot d'après l'oratorien Cereseto.

Secondement, le R. P. BILLOT sait-il bien ce qu'est M. Halévy? M. Halévy croit à l'unité rédactionnelle du Pentateuque, mais... il ne croit pas à sa véracité historique. M. Halévy a combattu Wellhausen, c'est vrai, mais... en écrivant ceci : « L'histoire se fait avec de l'histoire, non avec des documents qui ne sont pas ou qu'on ne croit pas être historiques... C'est remplacer une ancienne légende, qui a du moins pour elle une certaine unité, par une légende moderne qui varie au gré de chaque critique ». Et M. Halévy s'en rapporte à la Michna, seule! Voyez *Revue biblique*, 1897, 322. Ne suffisait-il pas, d'ailleurs, de lire attentivement la page de M. Halévy, citée par le R. P. BILLOT (p. 78-80), pour comprendre que ce Juif se moque du christianisme!

Nous toucherons à un dernier point. Le R. P. s'en prend à la méthode historique, qui n'est pas la sienne, assurément. Nous nous bornerons, pour l'instruction de nos lecteurs à mettre en parallèle la façon dont s'en exprime le R. P. BILLOT, et la façon dont s'en exprime Sa Sainteté Pie X :

R. P. BILLOT (p. 161) :

Ecce igitur tibi sat liquidum exemplum de modo quo schola critico-historica intelligit decreta Ecclesiae circa interpretationem sacrorum librorum. Satis eis est, si diserte et ipsis omnino terminis dogma solemniter definitum sua exegesi non confodiant, ut deinde omnia sibi licere arbitrentur. Sed nec opus est magna consideratione ut perspicuum fiat, hanc methodum nihil minus secum ferre quam

PIE X, Bref à Mgr Le Camus (11 janvier 1906) :

At illud præcipue tibi dandum est laudi, quod eam viam explicandi sacras Litteras studiose teneas, quam in obsequium Veritatis atque in decus doctrinæ catholicæ omnino teneri, Ecclesia duce oportet. Ut enim damnanda est eorum temeritas qui, plus tribuentes novitati quam magisterio Ecclesiæ, critices adhibere genus non dubitent immodice liberum : ita eorum ratio non probanda, qui nullâ in re, ausint ab

completam fidei ac religionis christianae destructionem...

usitatâ exegesi Scripturæ recedere, etiam quum, salva fide, id bona studiorum incrementa postulent. Hos inter medius tu recta incedis; tuoque exemplo ostendis nihil timendum esse divinis libris à vera progressione artis criticæ; quin commodum ex hâc subinde eis lumen peti posse; ita nempe si prudens sincerumque judicium huc accesserit, quale tibi suppetere videmus.

Ce rapprochement se suffit à lui-même : nos lecteurs concluront.

***

M. Michel SALOMON publie un volume intitulé : *L'esprit du temps* (Paris, Perrin, 1906), et M. Henri BREMOND en publie un autre, *La littérature religieuse d'avant-hier et d'aujourd'hui* (Paris, Bloud, 1906), qui, tous deux, convergent à décrire le mouvement d'idées si remarquable en France parmi les catholiques. De M. SALOMON, on retiendra surtout son chapitre sur la philosophie, et son chapitre sur la religion, d'un esprit sensible aux nuances et très ouvert. De M. BREMOND, on voudrait tout retenir, mais pourquoi son esquisse a-t-elle les apparences d'un prospectus et d'une réclame de librairie?

M. Jean GUIRAUD publie un volume de *Questions d'histoire et d'archéologie chrétienne* (Paris, Lecoffre, 1906). Nous avons beaucoup goûté ses études sur l'albigéisme, et sa notice sur M. de Rossi. L'étude sur saint Pierre à Rome nous a semblé hative et insuffisamment informée, et nous ne voudrions voir de M. GUIRAUD que les œuvres très fortes qu'il doit à son nom et à sa situation.

M. Henri COUGET est l'auteur de deux opuscules sur la divinité de Notre-Seigneur, l'un d'après *La catéchèse apostolique* (Paris, Bloud, 1906), l'autre d'après l'*Enseignement de saint Paul* (ibid.). M. C. a le mérite d'avoir soigneusement recueilli et rapproché les textes scripturaires, en les éclairant à l'aide de commentaires récents et prudents. Ces deux petits livres sont fort à louer.

M. TURMEL a donné chez Beauchesne un volume d'*Œuvres oratoires* de feu M. l'abbé GENDRON (un vol. in-12° de 490 pages). C'est un livre d'édification à l'usage du clergé, exclusivement. Mais c'est un livre très remarquable.

LA RÉDACTION.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

LES « TRACTATUS » SUR LE CANTIQUE

ATTRIBUÉS A GRÉGOIRE D'ÉLVIRE

Clarissimis dilectissimisque magistris meis
DD. P. Batiffol, D. G. Morin

I

La *Bibliotheca Anecdotorum* de Gotthold Heine renferme une série de cinq *tractatus* sur le Cantique des Cantiques (I-III, 4), qui n'intriguèrent qu'un peu l'éditeur lui-même et paraissent n'avoir retenu depuis lors l'attention de personne — peut-être à cause de la rareté du recueil, mis en circulation à une époque fort troublée[1], — mais dont

1. Le titre complet est *Bibliotheca Anecdotorum seu Veterum Monumentorum Ecclesiasticorum Collectio Novissima : ex codicibus bibliothecarum hispanicarum collegit descripsit disposuit et edidit* Gotth. Heine. *Pars I. Monumenta regni Gothorum et Arabum in Hispaniis. Praefatus est* M. J. E. Volbeding (Lipsiae, T. O. Weigel, 1848. In-8°, VIII-244). Volbeding, improvisé éditeur, déplore la mort tragique (22 mars 1848) du jeune érudit berlinois, victime de l'agitation révolutionnaire qui traversait en hâte les capitales d'Europe (voir la notice obituaire du *Magazin für die Literatur des Auslandes*, Berlin, 28 März 1848, n° 38, p. 152 : le Dr. Heine n'était âgé que de vingt-huit ans.) Il s'excuse aussi sur l'aspect fautif des textes remis à sa garde, et donne quelques détails sur l'entreprise de Heine : celui-ci avait matière pour cinquante feuilles d'impression, et lors de sa mort il avait déjà revisé les épreuves des douze premières et préparé les deux suivantes; nous n'avons pas beaucoup plus ici. Des douze pièces qui composent avec les *tractatus* tout le fascicule, deux furent aussitôt recueillies par Migne : les *Epistolae Ascarici et Tusaredi* (*P. L.* XCIX, 1851, c. 1231-1240), et le *Liber de actibus Iohannis apostoli* (*P. G.* V, 1855, c. 1239-1250, — ce n'est en fait que le Ps. Méliton, déjà deux fois publié, par Fiorentini 1668 et par Fabricius 1719); le *Fragmentum de spirituali rerum intelligentia* n'est rien d'autre que la première moitié de la *Clavis Scripturae* de D. Pitra (cf. *Spicil. Solesmense* II, 1855, p. XVII s.); le commentaire sur le Cantique « Gregorio Magno ascriptus » (inc. *Postquam a paradisi gaudiis*) avait été édité plus complètement en 1705 par D. Denys de Sainte-Marthe (cf. *P. L.* LXXIX, 471-492, d'après Gallicioli 1775, qui crut prudent de ranger le morceau parmi les *Dubia*); les lettres du *Comes* Bulgar, du moine Mauricius, d'Aurasius de Tolède, partiellement produites au XVII[e] siècle, ont été reprises récemment par M. Gundlach dans sa collection des *Epistolae Wisigothicae* (*Mon. Germ. Hist., Epist.* III, 1892). Ce qui reste est négligeable, sauf peut-être le court *De aenigmatibus Salomonis* (Inc. *Sunt autem in Salomonis car-*

l'intérêt littéraire, à tout le moins, ne peut faire doute aujourd'hui pour quiconque a suivi la discussion, sans terme ni trêve, des dernières années « autour des *Tractatus Origenis* ». Et c'est de quoi l'on jugera tout de suite, en relisant dans son intégrité, et encadrée de quelques références obvies, la première de ces pièces.

En attendant l'édition définitive, G. Heine offre une base de texte suffisamment sûre, et il est possible que ses trois manuscrits, trouvés deux en Espagne, à Barcelone (B, s. XII *in.*) et à Roda d'Aragon (R, s. XI), le troisième à Porto (P, s. X-XI) [1], soient les seuls témoins qui répondent jamais de-

minibus denigmata multa), donné au nom de Juste de Tolède et d'ailleurs signalé par Nicolas Antonio (*Bibl. Hisp. Vetus*, ed. 1788, I, 373 n. 1); et quoi qu'il en soit, D. Pitra, après s'être apitoyé sur le destin de son jeune émule, n'exagère pas en remarquant : « Dimidia fere pars editoribus fucum fecit, iam semel atque iterum edita » (*op. c.*, p. XVIII, n. 1; Cf. p. 546). Les fascicules suivants, annoncés évasivement par Volbeding, devaient être consacrés aux Juifs, aux Templiers et à Raymond Lulle, et c'est tout ce qu'on en sut jamais.

1. Heine ne fait connaître de ses manuscrits que la provenance immédiate — assez vaguement (*Codex aedis Cathedralis Barcinone; alter.. bibliothecae Portuensis; tertius a me collatus... in ecclesia Rotensi*, Cf. *Bibl. Anecd.*, p. 133), et les dates présumées, comme ci-dessus; le facsimilé, qu'il annonce en outre, du manuscrit de Porto doit, comme plusieurs autres (Cf. Préface, p. VIII), n'avoir pas été retenu lors de la mise en pages dernière : il manque en tout cas dans l'exemplaire de la bibliothèque de S. Pierre de Solesmes, aussi bien que dans celui de la London Library, S. James's Square. Au cours de son *iter hispanicum* (*Briefliche Mittheilung... über spanische und portugiesische Bibliotheken*, dans le *Serapeum* de Naumann VIII, 1847, p. 94 s.), Heine avait déjà décrit brièvement le manuscrit de Roda, en confondant la célèbre collégiale de S. Vincent de Roda, dans la province de Huesca (Cf. Pascual Madoz, *Diccionario geografico-estadistico-historico de España*, t. XIII, 1849, p. 533) avec l'ancienne abbaye bénédictine de Saint-Pierre de Rodas (Rosas) près de Vich en Catalogne; la méprise s'est représentée depuis (Cf. Samuel Berger, *Bull. critique*, II[e] sér., I, 1895, p. 262 sur Rud. Beer, *Handschriftenschätze Spaniens*, p. 416-418), mais on ne saurait l'expliquer de la part d'un voyageur qui prétend donner des informations directes. J. Villanueva dans son *Viage à Roda* (*Viage literario a las Iglesias de España*, t. XV, 1851, p. 169 s.) se montre un témoin plus fidèle, en même temps qu'il donne une bonne notice du manuscrit, qu'il date du X[e] siècle (« de caracter gótico, todo en vit., en 8° »). D'après ces indications le *Rotensis* offre à la suite : 1° *S. Isidori Hispalensis Expositio in Pentateuchum, Iosue, Iudicum, IV Regum, Esdrae, Macabaeorum* : ce sont les *Quaestiones in vetus Testamentum* de l'édition d'Arevalo, 1802, V, 259-352 (*P. L.* LXXXIII, 207-424; Cf. S. Ildefonse, *De virorum ill. scriptis*, c. 9, *P. L.* XCVI, 202); — 2° *Versus tituli bibliothecae* : « son epigramas en que describe el caracter de doctores y sabios antiguos », à savoir *P. L.* LXXXIII, 1007 ss., S. Isid. *App.* VII, 180 ss., Cf. *P. L.* LXXXI, 575 ss.); — 3° *Eiusdem in Parabolas Salomonis* (« y al fin se lee : *Expliciunt S. Gregorii excerpta* »); — 4° *Item Eclesiasten, Sapientiae, et Ecclesiastici et Canticorum* : « de este ultimo comienza asi la prefacio *Scriptura sacra quasi quoddam speculum... Ecce enim vocata gentilitas...* Fin : *Fuge dilecte mi... incomprehensibilis permanes* », c'est-à-dire en entier le commentaire dont Heine

vant nous; mais, par malheur, il ne sut pas discerner leur valeur respective, et se trouvant en présence de trois, ou plutôt de deux recensions, plus ou moins prolixes, il eut le tort de sacrifier en principe la plus longue (R), qui est incontestablement plus proche de l'original, à l'autre (P et B), tenue pour exempte d'interpolations, voire même à la forme la plus simple (B) de cette recension, qui représente en ef-

lui-même (*Bibl. Anecd.*, p. 187-196) n'a donné qu'une partie (jusqu'à Cant. IV, 1 inclusivement), d'après le même manuscrit de Tolède qui lui a fourni le morceau *De aenigmatibus Salomonis* attribué à Juste de Tolède et référé plus haut; ce *Toletanus*, d'après Heine, intitule ainsi le commentaire : *Beati Gregorii episcopi Illiberitani explicatio in Cantica Canticorum;* ce n'est en fait, à première vue, qu'un centon des Morales et des Homélies de S. Grégoire le Grand, Cf. *Moral.* lib. II, 1, *P. L.* LXXV, 553); quant aux extraits précédents des autres livres sapientiaux, il est vraisemblable qu'ils s'identifient avec le travail de Paterius (*P.L.* LXXIX, 895 ss.); — 5° nos cinq *tractatus*, dans un contexte particulier sur lequel il faudra revenir; — 6° Juste d'Urgel, commentaire sur le Cantique (Inc. *Vox Ecclesiae haec est venientis ad Christum...*, Cf. *P.L.* LXVII, 963-994), introduit par les deux lettres à Sergius de Tarragone et au diacre Iustus (*P.L. ib.*, 961-2); — 7° *Incipit de enigmatibus in Salomone :* « no dice de quien », mais c'est très probablement la pièce déjà deux fois nommée, qu'elle appartienne ou non à Juste d'Urgel, plutôt qu'à son homonyme l'évêque de Tolède qui vécut un peu après; la notice de saint Isidore (*De viris ill.*, c. 34) sur le premier ni celle de saint Ildefonse sur le second (*De viror. ill. scriptis*, c. 8) ne permettent de rien décider (Cf. G. von Dzialowski, *Isidor und Ildefons als Literarhistoriker*, Münster 1898, p. 58 et 139 s.); — enfin 8° *Tractatus S. Augustini. episcopi de muliere forti vel Proverbiis*, — sans doute le sermon 37 *de Scripturis*, *P.L.* XXXVIII, 221-235, — « con algunas otras cosillas. » — J. Villanueva est de même la seule référence ouverte au sujet du manuscrit de Barcelone (*Viage literario*, t. XVIII, 1851 : *Viage à Barcelona*, p. 96 ss.); mais je dois en outre à la complaisance de M. F. de Bofarull, directeur des Archives de la Couronne d'Aragon à Barcelone, une copie de la notice accordée à ce manuscrit dans l'*Indice cronologico de los antiguos codices que existen en la Biblioteca de la Iglesia Catedral de Barcelona*, rédigé avec beaucoup de soin au XVIII[e] siècle par D. Jaime Cavermar. Il s'agit en effet du *Cod.* 64 de la cathédrale de Barcelone, que Villanueva date de la fin du XI[e] siècle, et Cavermar plus largement du X-XI[e] siècle (« ingens volumen membranaceum in-fol. maximo, sed folia non sunt numerata; estque ex pretiosioribus quae extant in hac Ecclesia »); il contient : 1° l'*Expositio* de saint Grégoire le Grand sur Ézéchiel, en deux parties comme dans nos éditions (douze et dix homélies); — 2° un premier commentaire sur le cantique (Inc. *Tangat me dulcedine praesentiae suae...*, des. *me consolari memento*), c'est-à-dire celui-là même qui figure parmi les *Dubia* de saint Isidore (ed. Arevalo, t. VII; *P.L.* LXXXIII, 1119-1131) et aussi dans les *Opera Alcuini* (ed. Froben, 1777, I, 332; *P.L.* C, 642-664), avec la même préface métrique (*Hunc cecinit Salomon mira dulcedine librum..., P. L.* C, 641 s.); et c'est toujours saint Grégoire le Grand qui est mis à contribution (Cf. *Moral.* lib. XXVII, 17, *P.L.* LXXVI, 419 A); — 3° nos *Tractatus*, faisant un second commentaire. — Sur le manuscrit de Porto, je regrette de n'avoir rien pu apprendre encore, mais il n'est pas douteux qu'il fait partie de la bibliothèque épiscopale, qui est de formation moderne (Cf. Migne, *Dictionnaire des Manuscrits*, II, 1853, c. 1466, d'après Balbi, *Essai statistique sur le royaume de Portugal et d'Algarve*, etc. II, 1822, p. 89; voir aussi Migne, *ib.*, 1468 : Balbi, *ib.*, p. 91).

fet un abrégement à deux degrés. De cette remarque il résulte déjà que la publication de G. Heine réclame impérieusement d'être reprise, et en quelque sorte retournée. D'ailleurs un autre fait lui a échappé qui importe à la tradition de tout l'ensemble, mais donne d'abord le droit de divulguer à nouveau la première homélie : celle-ci a été insérée, en majeure partie, et d'une manière assez curieuse, par Etherius d'Osma et Beatus de Liebana en 785 dans la finale de leur livre *Adversus Elipandum* (Cf. *P. L.*, XCVI, 1017-1020)[1]; et il est intéressant de constater que les deux auteurs — si Beatus n'est pas plutôt seul responsable, pour l'emprunt comme pour l'œuvre même — avaient déjà en mains, à la fin du huitième siècle, un exemplaire écourté (E), étroitement apparenté au type des manuscrits de Porto et de Barcelone : le *Rotensis*, que ses trois antagonistes permettent de corriger heureusement à l'occasion, devient du même coup un document d'indiscutable valeur. Enfin le rapprochement qui s'impose, pour un lecteur averti, entre les *tractatus* oubliés de la *Bibliotheca Anecdotorum* et les autres tractatus, presque célèbres, édités en 1900 est une considération de telle nature qu'à défaut d'aucune autre raison elle autoriserait vraiment à remettre au jour des textes déjà publiés [2].

1. Gallandi, dont Migne dépend comme d'habitude, aussi bien que Basnage (*Lectiones Canisii*, II, 1725, 297-375) réimpriment, non sans fautes, au travers de la *Maxima* de 1677 l'édition *princeps* de Pierre Stewart (*Tomus singularis insignium auctorum...*, Ingolstadt 1616) : Stewart tenait du P. Gretser, qui la tenait lui-même du P. André Schott, une copie exécutée à Tolède par le P. Mariana. L'original de Tolède, souvent signalé par les savants espagnols, est aujourd'hui à Madrid, Biblioteca Nacional, sous la désignation *Tolet.* 14, 21 : von Hartel le date du IX^e^ siècle et l'analyse dans sa *Bibl. Patrum latin. Hispaniensis* (1887, p. 290 s.); P. Ewald l'avait assigné au X^e^ siècle (*N. Archiv.*, VI, 1881, 318), et ce fut aussi l'estimation d'Antonio (s. X des. — XI in., Cf. *Bibl. Vet. Hisp.*, I, 443-5); on en peut voir en tout cas une représentation dans les *Exempla scripturae visigoticae* d'Ewald-Lœwe (1883, tab. XVIII). Je n'ai pas hésité à déférer à la réclamation de Majans, ainsi formulée contre Stewart : « editio illa male se habens cum manuscripto Toletano ab homine perito conferri debet » (lettre de 1763 à H. Flüer. Cf. *P.L.*, CI, 853 D), et je dois remercier ici M. Antonio Paz y Melia, conservateur des manuscrits à la Bibliothèque Nationale de Madrid, pour la copie qu'il a bien voulu me faire parvenir des dernières pages de l'*Adversus Elipandum*. Il y a des traces d'un autre manuscrit, mais certainement dérivé du premier.

2. N'ayant pas encore à disposition tous les éléments d'une édition rigoureusement critique, j'ai estimé qu'il était inutile, pour le dessein présent, d'encombrer ces pages par une ébauche d'*apparatus* philologique; j'ai donc constitué le

***

Osculetur me ab osculo oris sui, quoniam bona ubera tua sunt super vinum, et odor unguentorum tuorum super omnia aromata (CANT. I, 1-2).

Audistis epitalamium carmen, dilectissimi fratres, quod Spiritus sanctus per vatem integrum Salomonem ex voce sponsi et sponsae, id est Christi et Ecclesiae, pro caelestium nuptiarum allegorica decantatione praedixit, quando Christus sponsus et Ecclesia [ec. *restit.*, anima *Codd.*] sponsa obpigneraverunt sibi invicem castam coniunctionem et facti sunt duo in carne una (EPHES. V, 31; GEN. II, 24), id est Deus et homo. Sponsum autem Christum esse et sponsam Ecclesiam probat scriptura divina, dicente Iohanne Baptista pro Christo in evangelio : Qui habet sponsam sponsus est; amicus autem sponsi stans et audiens vocem eius prae gaudio exhilaratur (IOH. III, 29); sed et per alium prophetam : Disponsabo te mihi in spe, et iterum : Disponsabo te mihi in fide et caritate (OS. II, 19, 20).

Denique ut sciatis hoc carmen pro Christo et Ecclesia esse praedictum, praetitulatio ipsa manifestat. Si enim pronuntiantur Cantica Canticorum, eo quod super omnia cantica quae aut Moyses aut Maria in Exodo aut Esaias aut Abacuc et ceteri cecinerunt : haec meliora sunt cantica,

---

texte aussi exactement que j'ai pu — d'après R confronté avec le groupe BPE, en faisant grâce au lecteur des raisons particulières qui m'ont fait préférer telle ou telle leçon; cependant dans quelques cas plus difficiles, toutes les fois, par exemple, qu'il a fallu apporter une correction, j'ai cru devoir exposer brièvement, en cours de texte, l'état des choses. Au contraire l'*apparatus* littéraire était requis pour une démonstration effective; mais encore je l'ai déchargé de la plupart des indications purement lexicographiques. —

1-2, 4-5 (*et inf.* 36 s., 41 s., 49, 80) : TRACT. OR. 132,10-13 (*ed.* 1900, *denuo comparata cum schedis codicum vel in melius reformata ex apparatu*). Sic enim in epitalamio illo cantico Salomonis scriptum est : osculetur me ab osculo oris sui quoniam bona sunt ubera tua super vinum (*cf. in opere D. Petri Sabatier* II, 375 *antiqua testimonia de Cantico, praecipue ex Ambrosio et Hieronymo allata, qui auctores iam et infra a nostro paululum diversi sunt, sed pariter distant a textu, ut dicunt, vulgato*).

4 : TR. 162,5 s. Audistis lectionem, dilectissimi fratres, qua refert beatissimus Elisaeus propheta...

4 s. : TR. 60,16 s. improperium quod Spiritus sanctus per Iacob patrem... ingesserat, *et cf.* 63,17; 182,17-19; — TR. 52,22 s. per Esaiam vatem inclitum; 207,5 Moyses inclitus vates; — ex voce (*et inf.* 215) : TR. 8,21.

7 s. : TR. 14,16, ad coniunctionem Christi et Ecclesiae *et cf. ib.* 20 s. nuptiale illud... Christi et Ecclesiae convivium.

10 (*et inf.* 45 s.) : TR. 132,13 s. sponsus Christus sponsae suae Ecclesiae...; 165,20 s. ostendens sponsam, id est Ecclesiam...; 213,2. Ecclesiae sponsae Christi...

10 s. : TR. 91,24 s. (sabbatum... populo fuisse iniunctum) probat scriptura divina, dicente ad Moysen Domino; *et cf.* 19,7 s.; 24,24 s.; 49,5; 75,9; 159,9; 165,6.

16, ut sciatis : TR. 42,5; 123,11 s.; 197,13.

17, praetitulatio : TR. 169,16; 170,21.

17 s. : TR. 136,16 s. in Canticis Canticorum.

18 (*et inf.* 134), eo quod : TR. 2,20 s.; 6,23,24; 26,12 *etc.*

19, et ceteri : TR. 201,1.

quia illi aut pro liberatione populi aut pro conversatione hominum aut pro ammiratione divinorum operum, accensi animo ac mente, Deo laudes dixerunt; hic autem quia Dei et Ecclesiae vox psallentium auditur, propter quod divina et humana in semet invicem copulantur, ideo Cantica Canticorum, id est meliora meliorum nuncupantur. Et quia grammaticus noster ac peritissimus legis beatus apostolus ammonuit discipulos suos ut diligenti perscrutatione et quae in alto et quae in profundo et in longitudine et in altitudine posita sunt quaerere deberent, ut possint comprehendere quae sit latitudo, longitudo, sublimitas et profundum (EPHES. II, 18), proinde necesse est nos sagaci sensu per sanctorum verborum cavillationes [*corr.*, .nem *Codd.*] sollicita animadversione requirere ne incautos aut verisimilia fallant aut ambigua (*corr.*, .guum *Codd.*] confundant aut incerta [*corr.*, .tum *Codd.*] decipiant, sed ut, sincerae veritatis metam studiosissime persequentes comprehensam sine frustratione opinionis legitime [*corr.*, .mam *R, sol. test.*] et firmissime [*simil. corr.*] retinere possimus.

Cum ergo dicit : Osculetur me ab osculo oris sui, quoniam bona sunt ubera tua super vinum, non de hoc osculo carnali sed de spiritali gratia loquitur. Ecclesiae etenim venerandae immaculataeque virginis vox est ad Christum Filium Dei, tricenarium iuvenem, decorum prae filiis hominum (Ps. XLIV, 3), verba facientis. Et quia alia sunt humana, alia divina oscula, ideo hic cum dicit Ecclesia : Osculetur me ab osculo oris sui, vult ipsa Ecclesia praesentem sponsum habere et praesentis Christi vocem audire. In praeterito enim tempore Sermo Dei per prophetas ad synagogam loqui consueverat, et quasi per

---

20 (*et inf.* 222,229 s., 231,238 s.) : TR. 115,22. conversatio hominum, *et cf. ib.* 5; 167, 18; 185,12 *etc.*;

21 : TR. 160,25 s. divinorum operum laudes *et cf.* 10,20; 93,4, 12; — 21 : TR. 117,7 s. (leges...) in animo ac mente locatae; 179,7 animum mentemque foveamus; 212,19 s. animum nostrum mentemque... praeparare debemus (*cf.* 19,22); *et cf.* 79,14 s. animae... mentesque sanctorum.

24 (29). Et quia... proinde : TR. 57,8 s.; 83,23 (84,1) *etc.* (*cf. Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 1900, p. 291 s.).

30 : TR. 105,12 s. verborum altitudines... cavillationesque dictorum advertere.

30 s. : TR. 23,8. sollicita animadversione.

38, spiritalis gratia : TR. 60.11; 74,1; 115,16,18; 185,4 s.; — TR. 25,15. nobilis ac venerandae Ecclesiae.

38 s. : TR. 129,21 s. Ecclesiae virginis.

39 s. : *cf.* TR. 80,10 ss. ipse omni pulchritudine pulchrior est, et omni formositate formosior, sicut de eo scriptum est : Speciosus forma prae filiis hominum; 50,10 ss. Speciosus quoque dictus est Ioseph, sic et de Christo David ait : Speciosus forma *etc.*

40 s. (*et inf.* 224 ss.), Et quia... ideo : TR. 6,1; 50,1 (3) *etc.* (*cf. Bull. Litt. Eccl. s. c.*)

41-49 : TR. 132,8-16. (unguentum formosis pedibus infundebat ut, dum pedes Domini osculatur,) proficeret ad oris accessum et, dum praemissis vatibus credit, etiam viva voce Domini frueretur. Sic enim... scriptum est : Osculetur me... : quod est osculum dominici oris, ut sponsus Christus sponsae Ecclesiae praesens praesenti loqueretur, et sermonem divinae pacis velut osculum daret. Quid autem pacis osculo verius...? — *ib.* 22 ss. Hoc est ergo osculum oris sui, quod Dominus ut dixi praesens praesenti Ecclesiae tradidit...

41 : TR. 51,6 s. Dominus qui per prophetas fuerat ante locutus, postea simili modo arguit...; 132,20 s. id quod per prophetas ante praedixerat ipse contulit et

alienum os pacis ei osculum dabat. Haec ergo Ecclesia, quae vera [*corr.*, .re *Codd.*] sponsa est Christi, contenta non est per prophetas tantummodo Christi pacem accipere, sed magis ore proprio, evangelicae traditionis praecepta suscipiens, a vero sponso velut osculum sanctitatis et caritatis accepit, et ideo : Osculetur me, inquit, ab osculo oris sui. Quod quam vere fuerit adimpletum, hinc potestis addiscere : nam ex quo Christus Dei Filius secundum hominem venire dignatus est, et carnem animamque hominis velut sponsam accipere, ex eo iam lex et prophetae cessarunt, sicut evangelista ait : Lex et prophetae usque ad Iohannem Baptistam (Luc. xvi, 16), et iterum : Lex per Moysen data est, gratia autem et veritas per Iesum Christum facta est (Ioa. i, 17). Ecclesia enim, ut apostolus definivit, caro Christi est (Col. i, 24) : qui ait : Et ipse est caput corporis Ecclesiae (Col. i, 18). Cui tunc osculum ad osculum fide et caritate (Os. ii, 20) impressum est, quando duo in una carne (Ephes. v, 31 *etc.*) coniuncti sunt : id est veritas et pax sibi invicem mutuis complexibus adhaeserunt, dicente David : Veritas et pax complexae sunt se (Ps. lxxxiv, 11). Veritas, inquit, de terra orta est, id est caro Christi, de matre virgine nata, cuius origo terrena est : pax de caelo prospexit (*ibid.* 12), id est Verbum Dei : qui dixit : Ego sum pax (*an* Luc. xxiv, 36? *cf.* Ioa. xx, 19, 21, 26), et de quo dixit apostolus : Qui est pax nostra (Ephes.

---

implevit; 33,7. per legem et prophetas semper ipse locutus est, *et cf.* 81,6 s.; 172,15.

49 (*et inf.* 114,131 s.), et ideo : Tr. 8,8; 12,1; 14,25 *etc.* (*cf. Bull. Litt. Eccl. s. c.*)

50 (52. *et inf.* 130 ss., *cf.* 173 s.), ex quo... ex eo : Tr. 163,25 (164,3) ; — Tr. 201, 14 s. secundum hominem venire dignatus est; 197,19. Filius Dei nasci secundum carnem dignatus est; 177,15 s. homo secundum carnem natus est... qui Filius Dei est; 73,3. carnem... dignatus est induere; *et cf.* 16,3; 26,2; 164, 1,13; 176,19; 205,2 : dignatus est.

51 s. : Tr. 184,22 ss. ipse carnem atque animam induit... et proinde ex consortio carnis et animae commercium quoque nominis traxit ut homo diceretur; *et cf.* Tr. 49,5 per carnem hominis quam induit Dominus (*et* 203,5,8); 149,19 hominem illum quem Dei Filius... induerat (*et* 210,5 s.); 189,3. substantiam hominis Dei Filius induit.

52 s. : Tr. 42,13 (solum illud...) adveniente Christo cessasse; — Tr. 19,14; 21, 23 : Lex et prophetae usque ad Iohannem.

56 (*et inf.* 62,163 ss., 227 s., 236) : Tr. 52,23. Ecclesiae quae Christi caro est; 99,23-25. Carnem Christi indicat, quam Ecclesiam esse apostolus definivit dicens : Caro, inquit, Christi, quod est Ecclesia; 136,16. Ecclesiae labia, quae caro est...

57 : Tr. 24,17. quoniam Ecclesiam corpus Christi esse apostolus definivit (*quod refertur, nisi fallor, ad* Col. i, 18 *vel ad* Ephes. i, 23 *vel potius ad* I Cor. xii, 27); 210,14 s. ipse est corpus integrum totius Ecclesiae; *cf.* 48,21 s.; 70,21; 85,11; 126,18, 130,11. 85,14 s. cum Deo credunt..., tunc membra Christi et corpus Ecclesiae nuncupantur.

62-63 : Tr. 121, 19 ss Terra autem repromissionis caro est Mariae virginis, quia caro terra scripturis divinis a Domino appellatur; 209,23 ss. (*de quo loco cf.* H. Jordan, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, 1902, p. 131 s., 211 s.)... hic secundus Adam de matre virgine quasi de rudi terra plasmaretur; 131,20 s. caro terra imaginaliter nuncupatur (*cf.* 136,5); *et cf.* 68,7 ss.; 69,19 s.; 98, 14 s.; 122,11; 156,21 s.; 203,4 s.

II, 14); et iterum ipse dicit : Pacem meam do vobis (Ioa. XIV, 27) Hoc est osculum, id est Verbum Patris, prophetarum ore annunciatum, quod a saeculis antiquis (Col. I, 26) diu spe suspensa pependit, et adveniente die sponsaliorum adest impletum per anulum fidei, quod quasi pronubum [*restit.*, pronobo *vel* pro novo *Codd.*] nuptiarum caelestium accepit Ecclesia. Quid enim carius Christo quam Ecclesia, pro qua suum sanguinem fudit? aut quid Ecclesiae amabilius Christo, cuius sancta et immaculata coniunctione magnam filiorum multitudinem per baptismi regenerationem procreavit? Cuius partum copiosissimum sine dolore videmus profusum : cuius efficaciam et, ut verius dixerim, artificium nascendi vel potius renascendi sentias magis quam enarres, intellegas potius quam comprehendas : nec virtutem ipsam videas nec artem cognoscas, et tamen perfectum opus quod magistra sapientia et opifex ratio clarum edidit cum debita veneratione laudabis.

Et addidit : Quoniam bona ubera tua sunt super vinum. Habuit quidem prisca lex duo ubera in duabus tabulis lapideis, quae digito Dei

---

66 : Tr. 132,15-17. Quid autem pacis osculo verius quod dixit : Pacem meam do vobis?

67-71 : Tr. 132,22 ss. Hoc est ergo osculum oris sui, quod Dominus, ut dixi, praesens praesenti Ecclesiae tradidit, cui et anulum fidei quasi nuptiarum spiritalium pronubum consignavit; *cf.* 54,8-10. Habuit Ioseph anulum regalem, sed et Christus principalem fidei anulum tenet, quo credentes animae salutis signo signantur.

67 ss. : *cf.* Tr. 103,17 ss. (pascha Domini...) praedictum prophetica voce, exspectatum per antiquorum spem, impletum per apostolicam praedicationem; 152,11. devotissimorum cecinerunt ora prophetarum.

68, a saeculis antiquis : *cf.* Tr. 23,10; 80,16 ss.

71 ss. : *cf.* Tr. 174,7-9. Quid enim Deo aut potentia maius aut ratione perfectius aut claritate luculentius? 77,13 s. Quid mollius aut sordidius luto, quid vero levius aut abiectius paleis esse potest? *etc.*

72 : Tr. 73,22-24 corporis.. sui sanguinem fudit, unde anaboladium, id est populum per fidem carni suae coniunctum, lavit..; 101,9 s. Domini sanguinem effuderunt; 137,10 s. pro nostro delicto dum iustus sanguis effunditur; 89,2. sanguis fusus est; *cf.* 64,8 s.; 101,22 ss.; 136,9 s., 23 s.; 139,6 ss., 20.

74 : Tr. 22,13 ss. (Filius Sarrae.. indicabat quod) in ultima saeculi senectute Ecclesia Verbo Dei conciperet et haberet ingenuum populum christianorum; 99,25. Ecclesia ex qua omnes credentes in Christo generati sumus, cuius fetus sancti appellantur; 126,4 ss. Ecclesia.. multitudinem credentium in se conclusam continet et conservat; — Tr. 22,3 s. .. ex aqua baptismatis per Ecclesiam.. conspargendi; 42,19 ss. in baptismate totus homo circumcidatur dum renascitur.. ut.. fidei Abrahae per Christum filii nascantur; 164,3 ss. per fidem Christi aquae generare et Dei filios procreare coeperunt, *et cf.* 110,10 s.; 163,21 s.; 164,15 ss.

74 s. : Tr. 141,18 ss. populum novum.. ut in terram repromissionis quasi partum aliquem deberet effundere.

76 s. : *cf.* Tr. 11,23 ss. quidquid de eo dixeris.. non tamen ipsum qualis et quantus sit poteris explicare; 12,3 s. (ubique totus et unus est,) quantum humana mens aestimare, comprehendere et definire non sufficit; *cf.* 105,6 ss.; 152,5 ss.; 169,4 ss.; 191,6 ss.; 207,5 ss. *etc.*

81-83 (*et inf.* 120,222 . prisca lex) : Tr. 18,21. <lac> priscam legem esse, quae per Moysen data est (Ioa. I, 17), apostolo auctore dicimus. Sic enim ad Galatas scribit : Lac enim vobis potum dedi, non cibum : necdum enim poteratis nec adhuc quidem potestis (I Cor. III, 2). Tradiderat enim eis

impressae candidum lac disciplinae parvulo tunc populo israelitico praebuerunt. Sed nunc ubera Domini iam non duo, sed quattuor esse cognovimus : quattuor enim evangeliorum fontes dulce lac sapientiae credentibus tribuunt. Denique Dominus ad Abraham, qui utriusque populi pater est, 85
secundum carnem, scilicet Iudaeorum, et noster ex fide (*cf.* Rom. IV, 16; Gal. III, 7), cum ei haereditatem futuri aevi promitteret, hoc inter cetera signum sacrificii postulavit capram trimam et vaccam trimam (*cf.* Gen. XV, 8), ut capra, quae duo ubera habet, veteris testamenti figuram ostenderet, et vacca, quae quattuor, evangelicae disciplinae. Haec sunt ergo 90
bona ubera Domini, id est evangeliorum fontes aquae : quae meliora sunt super vinum propheticae praedicationis. Duo etenim genera vini in scripturis caelestibus legimus, unum quod apud Canaam Galilaeae defecit ad nuptias, aliud quod multo melius Verbo Dei de aqua est factum (*cf.* Ioa.

---

legis mandata quasi lac de uberibus duarum tabularum legis expressum, quod est testamentum fidei : necdum enim poterant propter infantiam sensus sui evangelicae doctrinae solidam et robustam escam accipere (*cf.* 19,13. lacte priscae legis, *et* 26 qui per Moysen lac legis acceperunt; 20,10; 21,23); 72,6 ss. candidiores apostoli dicti sunt a lacte priscae legis.. : lac enim priscam legem esse quam scribae et pharisaei.. praedicabant, probat apostolus, cum dicit : Lac vobis potum dedi non cibum (*etc., ut sup.*), *cf. ib.* 13,16,19; 84,6 s. Necesse erat ut prius secundum priscam legem nutriretur (*id est Christus infans*) et lac eiusdem legis velut potum acciperet; — Tr. 2,12 s. digito Dei tabulae legis lapideae scriptae Moysi traduntur (*cf.* Deut. IX, 10; Ex. XXXI, 16), *et cf.* 117,6; 145,18. in tabulis lapideis legem accepit.

84 s. : *cf.* Tr. 124,1 s. per Christum pingues et uberes evangeliorum fructus dulcissimi saporis renovavit in nobis; *ib.* 8 s. in novo (testamento) spem habentes evangeliorum dulcissimam gratiam perceperunt (*id est* patriarchae et prophetae); 127,8 ss. terra de qua lac et mel fluere dicitur caro est Christi, ex qua lac priscae legis fluens ad alimenta credentibus datur, et mel, id est suavitas evangeliorum, ex redundantia Christi tribuitur (*cf.* 151,19 s.); *et cf.* 118,7; 131,18,23; 134,9; 135,17 *ubi tractator legem cum evangelio reconciliat.*

85 s. : *cf.* Tr. 17,20 s. (*et* 31,24 s.) ut bipartitum populum ex semine ipsius (Abraham) significanter ostenderet, *et cf. ib.* 1 s. prius dedicatori fidei nostrae. nobis postea qui filii eius sumus, 12 filiis fidei eius id est apostolis (*cf.* 13,15 fili. fidei eiusdem Abrahae per Christum futuri eramus), 15 idem Abraham duplicem figuram populi qui ex se futurus erat, 21 s. tabernaculum hoc Abrahae.. vocationum utrorumque populorum speciem perspicue portabat; *cf.* Tr. 52,8 s. duo spadones duorum populorum figuram evidenti ratione liniabant; 70,7 s. duo pulli duas vocationes populorum significabant, Iudaeorum et gentium; 73, 23 s. populum per fidem carni suae coniunctum; 122,8. Christus inter duos populos, Iudaeorum scilicet et Christianorum in crucis ligno suspensus est, *ib.* 21 s. *etc.*; 124,10. de populo Israël sed et de nostro Hieremias ait...

89 s., vetus testamentum : Tr. 37,23; 44,5; 75,12 s.; 80,20; 124,7; 134,5; 144,2; — evangelica disciplina : Tr. 71,1; 178,15; *et cf.* 19,15; 52,9; 75,2; 116,14; 126, 14; 140,6; 149,11; 160,10; 183,6; 185,8 : disciplina.

91 : *cf.* Tr. 30,2 (29,25; 30,25) fontem aquae vivae id est Christum; 165,17 (164,22; 165,10,13,19) Dominum nostrum qui est fons aquae vivae..

92 s. : Tr. 81,15 ss. duo sunt.. genera ignium, unum.. et alterum..; 91,19 ss. Nam constat duo genera esse sabbatorum, unum.. aliud..; 114,8 s. Unde et beatus apostolus duo ista genera hominum accusat, unum.. alterum..

94 : Tr. 22,14 in ultima saeculi senectute Ecclesia Verbo Dei conciperet; *cf.* 55,2; 65,7; 75,15; 134,11; 135,10.

II, 1, 3, 7); unde et Salvator dicebat vinum novum in utres novos mitti oportere (Marc. II, 22). Quod quidem significabat nuptias Christi et Ecclesiae, id est quando Verbum Dei cum anima hominis se [se *suppl.*] copulavit, cessaturum esse vinum vetus, id est priscae legis et prophetiae, et aliud evangelicum ex baptismatis aqua futurum; unde et credentes musto pleni sunt dicti (Act. II, 13). Quid est enim de aqua vinum, nisi quod anima, quae retro fuerat terrena, insipida et aquata, in merum spiritus conversa, praestantior sapore facta est et odore, ut apostolus ait : Nos bonus odor Christi sumus (II Cor. II, 15), et alibi [*an supplend.* dicitur?] : Gustate et videte quoniam suavis est dominus Ps. XXXIII, 9)? Et proinde hoc in loco meliora ubera, id est doctrinam evangelicam, dicit super vinum veteris prophetiae.

Et adiecit : Et odor unguentorum tuorum super omnia aromata. Odor unguenti istius sacrosancti crismatis gratiam manifestat, quae super omnia aromata synagogae fragrat et redolet. Illa etenim habebat unctionem de unguentis odoriferis factam; Christi autem unguentum ex sancti Spiritus suavitate descendit, sicut per Esaiam loquitur dicens : Spiritus domini super me, propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me (Luc. IV, 18; *cf.* Is. LXI, 1), et alibi : Odorem, inquit, notitiae suae dedit nobis (II Cor. II, 14). Et ideo hunc

---

95 s. : Tr. 209,9 s. sicut ipse Dominus dixit vinum novum in utres novos mitti oportere.

96, quod quidem significabat : Tr. 29,26 s.; 143,5; 163,18; (81,25); *et cf.* Tr. 24,9; 20,25; 68,9; 124,12; 130,20; 203,14; 204,1 : quod quidem.

98 : *cf.* Tr. 42,12 ss. totum istud in evangelica gratia adveniente Christo cessasse qui, sublato a cervicibus nostris intolerabili legis iugo et praeceptorum onere deposito, aliam novam legem, non qualem dederat patribus nostris, daturum se esse per prophetas ante praedixerat, et facturum nova quae oriuntur (Is. XLIII, 19; *cf.* Cyprian., *Testim.* I, 12).

99 (*et inf.* 193) aqua baptismatis : Tr. 22,3; 81,24; 102,7; 159,8.11; 160,6.

99 s. : Tr. 123,1 s. unde beati apostoli et omnis credentium populus musto pleni sunt dicti (*cf.* 208,18 *ubi idem locus sic fertur :* Isti musto sunt pleni).

101 : Tr. 31,7 populum arida retro corda habentem (*cf.* 26,5; 30,23; 96,16; 164,4; 176,23; 194,12 : retro); Tr. 51,3 ss. Illi enim divinae legi, id est sapientiae mero, externam et insipidam sectam, quasi aquam, vino miscentes, populo dispensabant, *cf.* Tr. 4,8. animalis homo, qui necdum spiritum Dei acceperit, duabus rebus.. constat, id est corpore et anima; 135,10 ss.; 183,24 s.

103 : Tr. 108,14 ss. hostiam Deo placentem in odorem suavitatis (*cf.* Rom. XII, 1; Ephes. V, 2; Phil.. IV, 18) Deo exhibemus, sicut apostolus ait : Bonus odor Christi nos sumus, *et cf.* 101,13 ss.

104. Ps. XXXIII, 9 *pariter memoratur* Tr. 125,7 s. *et* 151,7 s.

105. Et proinde : Tr. 30,8; 42,24 *etc.* (*cf. Bull. Litt. Eccl. s. c.*); — hoc in loco (*et. inf.* 172,207) : Tr. 3,7; 23,11; 35,27; 142,14 (*et cf.* 115,1; 170,17; 182,17; 201, 25; 203,12 : in hoc loco; — 74,1 [*an recte?*] : hoc loco).

107, et adiecit (*et inf.* 140,158) : Tr. 67,11; 68,15; 69,13; 73,25; 116, 4; 82,3 (*et cf.* 64,15; 72,11; 110,8; 111,3; (125,11); 133,20; 155,21; 156,15; 177,19 : sed adhuc adiecit).

108 : Tr. 178,13 s. oleum quoque, id est pinguissimam crismatis gratiam diligenter infunde, *et* 19 ss. cum Samaritanus evangelicus colligens vulnera eius in vino et oleo refovisset, id est gratiam crismatis et redemptionem sui sanguinis praestans..; *cf.* 115,24, homo qui crisma spiritale, postremis temporibus per fidem acceptum, amiserit nullo modo hostia esse potest.

odorem unguentorum, id est carismatum spiritalium gratiam [*corr.*. gratia *vel* gratiarum *Codd.*], super omnia aromata veteris testamenti meliorem esse designat.

Unde et subiungit : Unguentum exinanitum nomen tuum (Cant. I, 2). Sed quare alibi exinanitum et quare alibi diffusum dicat scriptura divina, breviter intimabo. Priscae legis reges et sacerdotes, qui ex cornu crismatis ungebantur (*cf.* I Reg. XVI, 13 *etc.*), christi dicebantur in lege, eo quod similitudinem unctionis crismatis, non tamen ipsam perfectionem acciperent; et proinde umbra potius quam veritate christi nomine utebantur; sed adubi plenitudo divinitatis, ut apostolus dicit (Col. II, 9, in Christo completa est, tunc exinanitum est nomen eorum regum qui christi dicebantur, ne ulterius hoc vocabulo censerentur, et nomen verum Christi permanet, quod ex vero unguento, id est sancti Spiritus plenitudine est effusum : exinanivit et evacuavit adumbratum nomen eorum regum, qui christi imaginaliter dicebantur. Denique ex quo hic verus Christus advenit, cuius bonus odor (II Cor. II, 15) mundo innotuit, nemo ex eo rex vel sacerdos christus est appellatus, et ideo ait : Unguentum exinanitum nomen tuum. Verum quod alibi ait : Unguentum diffusum nomen tuum (*an* Cant. IV, 10, *pro quarta parte?*), eo quod suavissima veri Christi nominis gratia super omnes credentes diffusa sit [*corr.*, est *Codd.*] et bonum odorem notitiae suae (II Cor. II, 14) fidelibus cunctis effuderit, unguentum diffusum est appellatum. Unde et orationes sanctorum in Apocalipsi timiamae sunt compa-

---

115 : Tr. 52,21 ss. (septem anni ubertatis..) septem sunt carismatum spiritalium dona quae per Esaiam.. promittuntur, id est spiritus sapientiae, spiritus intellegentiae... Hi sunt ergo septem spiritus velut septem anni quibus ubertas larga fidei pietatisque redundat; 53,20. per ista septem carismata Spiritus quasi per annos septem; 85,18 vobis spiritalium carismatum dona concedat; *et cf.* 49,2; 126,19 s.; 198,6; (210,15 s.).

118 (*et inf.* 166) : *cf.* Tr. 58,17. Verum quod subiunxit..; 50,5. Nam quod subiunxit..; 176,21. Quamobrem subiunxit dicens..; 77,9; 203,23 Denique (*vel* Sed) quid subiungat audite, *cf.* 25,20.

119, sed quare : Tr. 19,2; 21,2; 71,8; 112,16 (*et cf.* 135,21); — *Cf.* Tr. 138,3 ss. Sed forte aliquis requirat cur scriptura divina alibi albam ut nivem, alibi purpuream ut fenicium gratiam credentibus pollicetur; 141,23 s. Alibi.. vinum ponitur ad laetificandum cor hominis, alibi ad furorem..; 147,7 ss. Petra.. alibi pro firmamento, alibi pro duritia ponitur synagogae.

123 : *cf.* Tr. 37,23 s. in veteri testamento imago veritatis, non tamen ipsa veritas cernebatur (*ib.* 17 non perfectio rationis); 38,3 s. quis non intellegat circumcisionem istam in imitatione similitudinis, non in repraesentatione veritatis, iniunctam? 44,18 ss. sicut nec umbra sine corpore nec corpus sine umbra esse potest, sic nec veritas sine figura nec figura sine veritate constabit; 118,14 s. nos finem perfectionem rei non defectum accipimus; 141,3 ss. Lex enim prisca, ut apostolus docet, umbra erat bonorum futurorum et imago veritatis.

125, Col. II, 9 *similiter exponitur* Tr. 18,16 s.; 50,18 ss. (... carnem Domini in qua, ut apostolus dicit, plenitudo divinitatis corporaliter habitabat); 100,12 ss.

129 : Tr. 131,20 s. caro terra imaginaliter nuncupatur.

137 s. : Tr. 11,10 s. orationes sanctorum in Apocalipsi timiamae comparantur, quae per manum angeli in odorem bonae fragrantiae, ut scriptum est,

ratae (*cf.* Apoc. VIII, 3-4) : Christi enim nomen apud Graecos de suavitate censetur.

Et adiecit : Propterea adulescentulae dilexerunt te : adtrahe nos post te (Cant. I, 2-3). Non putetis, dilectissimi fratres, Spiritum sanctum de adulescentulis feminis aut de turpi cupiditate fuisse locutum; sed adulescentulae istae novellae sunt plebes quas nuper Christus de gentibus convocavit. Illae etenim rogant Dominum, dicentes : Adtrahe nos post te, id est ut Christi vestigia peracta bonae et iustae [.ae *bis corr.*, .a *Codd.*] sequantur. Nemo alius quam ipsae adulescentulae, id est novellae, ut dixi, plebes ex gentibus congregatae, Christum incredibili cupiditate diligunt et sequuntur. Nam synagogae plebes vetulae, stultae et steriles dicuntur : vetulae, inquam, quia secundum veterem hominem vivunt; stultae autem, quia Christum Dei sapientiam (*cf.* I Cor. I, 24) non receperunt. Denique cum primum Christus venisset in synagogam, tunc eum magis istae sequi et amare coeperunt quam populus Israel; unde mulier illa Cananaea, quae imaginem Ecclesiae ex gentibus ostendebat, Christum fideliter sequebatur (*cf.* Mat. XV, 22). Et hoc est quod ait : Propterea adulescentulae dilexerunt te : adtrahe nos post te, id est ut amore Christi detenta Ecclesia semper iter praeceptorum sequi debeat.

Et adiecit : Introduxit me, inquit, rex in cubiculum suum (Cant. I, 3). Hoc Ecclesia loquitur, quae regem Christum Dei Filium

---

Domino offeruntur; 108,20 ss. Denique orationes sanctorum velut timiamae per manum angeli Domino offeruntur, sicut in Apocalipsi est recognoscere.

138, apud Graecos : Tr. 153,7; 169,2.5 s. (*et cf.* 2,20; 79,7; 129,24; 130,7).

141 : *cf.* Tr. 196,22 s. sed nec illud putetis sine magna ratione divinitus esse provisum...; 114,5 Quid putatis, fratres, hostiam... (*cf.* 6,12; 21,16; 69,7 *etc.* : Videtis ergo, dilectissimi fratres...; 62,1 sed nemo vestrum existimet, fratres dilectissimi...).

147, ut dixi : Tr. 4,9.19; 14,21; 75,19; 78,7; 81,5; 130,19; 133,1; 138,20; 141,19; 160,19; 170,5; 203,12; — *et cf.* 2,18; 4,11; 22,5; 28,15; 81,13; 113,6; 122,20; 126,5; 132,3; 167,5; 181,9 : ut iam dixi.

149, inquam : Tr. 4,12; 40,8.13; 43,1.6; 80,13; 89,3; 99,6; 98,23; 104,1; 130,3; 205,12.18; 206,12; 209,10; 210,20; 212,6; — vetus homo (*et inf.* 210,218 s.) : Tr. 29,21; 81,26.

150 : *cf.* Tr. 163,9 s. (salem...) ipsum Verbum Dei esse, sapientiam scilicet Patris, nulla est dubitatio de qua sapientia beatus Paulus apostolus dicit : Christus, inquit, Dei virtus est et Dei sapientia; *ib.* 16 ss. in similitudine Verbi salem, id est sapientiam Dei... in aqua demersit; 111,23 s. sale Verbi caelestis,... divinae sapientiae sale; 178,2 s. cor, quod est sapientia, Filium Dei Christum esse spreverunt.

153 : *cf.* 157,19 s. (gentes... canibus comparantur), sicut ipse Dominus pro gentili, id est Cananaea, muliere dicebat.

153 (*et inf.* 181,190.215), Ecclesia ex gentibus : Tr. 25,22 s.; 26,6; 82,14; 83,1 s.; 84,5.24; 124,14; 130,3; 191,16.24; 132,1 *et* (*cf.* 14,19; 158,1.5).

154 s. : Tr. 69,11. Et hoc est quod ait : Dormisti *etc.*; 68,11. Et hoc est quod dicit : De germine *etc.*; *et cf.* 28,21; 49,7; 133,3; 137,1 6,8 : (et) inde est quod; — 136,16; 198,18 : hinc est quod; — 5,11; 36,5 : quid quod; — 15,22; 23,18; 49,10; 65,26; 70,1; 152,17 : quid est (illud) quod; 6,8, ubi est quod; — 13,5 quid sibi velit quod *etc.*

159 : *cf.* Tr. 67,18 ut... Dei Filium demonstraret; 177,16 s. Deum Patrem solus ipse qui Filius Dei est vidit et videt; 178,2 s. cos... Filium Dei Christum esse

confitetur. Sed quid est cubiculum ubi Christus rex Ecclesiam reginam introduxit, nisi in caelestis regni secretum? Quis etenim nesciat illuc Christum Ecclesiam suam, id est carnem suam, introduxisse, unde sine carne descenderat, id est in aditum caelorum? Carnem autem Christi Ecclesiam esse, Paulo apostolo auctore, didicimus : qui dixit : Caro Christi, quod est Ecclesia (Col. I, 24).

Denique subiungit : Exultemus, inquit, et laetemur in ea (Cant. I, 3). Quae enim maior exultatio aut laetitia esse potest quam cum caelestis regni mysterii gratiam Ecclesia a sponso Christo consequitur, ubi spes omnis vitae et salutis nostrae est posita? Haec sunt propter quae diligimus ubera tua super vinum (Cant. I, 3). Diximus iam ubera Domini evangeliorum esse doctrinam, unde nobis gratia doctrinae caelestis emulgetur; vinum autem prophetiam veterem, quod ad nuptias Christi et Ecclesiae defecisse retulimus. Denique ex eo prophetia cessavit, ex quo [ex q. *suppl.*] aequitas, inquit, dilexit te (Cant. I, 3), id est Christus ecclesiam.

Et addidit : Fusca sum, inquit, et decora filia Ierusalem (Cant. I, 4). Mirari me fateor quemadmodum et fuscam et decoram hoc in loco se testetur Ecclesia, cum decora esse non possit quae fusca est : aut quomodo fusca si decora, vel quomodo decora si fusca? Sed adtendite mysterium verbi et videte quanta altitudine sensus loquatur Spiritus sanctus. Fuscam itaque se dicebat Ecclesia propter eos qui erant ex gentibus crediturі, quique tetro idololatriae fumo et sacrificiorum busto infuscati videbantur;

---

spreverunt; 184,21 s. Christus Dei Filius... homo tamen...; 189,3 substantiam hominis Dei Filius induit; 197,17 locutus est hunc Filium Dei esse, *cf.* 9; 198,5 in Christo Dei Filio credimus *etc.*

160 : Tr. 67,14 Salvator noster... rex regum; 148,15. Filius Dei qui est rex regum et dominus dominorum (Apoc. XVII, 14; XIX, 16; I Tim. VI, 15); 78,5 tu rex noster...; 83,5 s. et rex et iudex vivorum et mortuorum (Act. X, 12) inventus est; 206,8. In caelum provehit : rex est enim; — Tr. 49,9. Et David : Adstitit, inquit, regina, id est Ecclesia...

161 : Tr. 165,16 s. Quis etenim nesciat...? 93,4,6, Quis enim nesciat..., quis, inquam, nesciat...? *cf.* 38,3. Quis non intellegat...?

162 s. : *cf.* Tr. 54,11 s. Christus carnem sanctam bysso splendidiorem et stolam immortalitatis in resurrectione assumpsit, *et cf.* 201,20 ss.

164, apostolo auctore didicimus : Tr. 18,22 s.; 130,12.

168, caeleste regnum : Tr. 22,16; 25,14; 27,4; 32,6 22; 127,13; 151,16; 190,2; (*cf.* 87,9).

169 : *cf.* Tr. 104,9 s. spem... ad perpetuam salutem.

171 : *cf.* Tr. 31,2 doctrina gratiae caelestis.

177 : Tr. 99,19; 191,8 : Sed illud mirari me fateor...

179 s. : *cf.* Tr. 147,1 s. Attendite sensum verbi istius, dilectissimi fratres; 27, 17 s. Nunc vero, fratres attendite quod dico; 30,16 s. Videtis ergo... sub quo mysterio umbra mortis requisita est, *et cf.* 76,12; 131,1 s.; 158,7.

180 : *cf.* Tr. 172,13 ss. nemo alius intellegeret sancti Spiritus sensum nisi qui eundem spiritum habuisset qui locutus est in prophetis.

181 : Tr. 158,1 ex gentibus in Christo Deo... crediturі erant..., *et* 5 ex gentibus credentes 14,18 ss. (missi sunt apostoli...) ut ex omnibus gentibus colligerent credentium populos.

182 (*et inf.* 208 ss.) : *cf.* Tr. 112,19 s. gentilium peccata denotat id est idololatriam..., *et cf.* 58,20; 130,1; 133,5; 146,21; 159,1.10; 174,11.

sed decora facta est per fidem Christi et sanctitatem Spiritus quem accepit (*cf.* Rom. VIII, 15).

Denique et tunc eram, inquit, fusca, quoniam nondum me intuitus fuerat sol : Nolite, inquit, aspicere me, quoniam non est intuitus me sol (Cant. I, 5). Solem autem Christum esse probat Malachias propheta, cum dicit : Vobis qui timetis dominum orietur sol iustitiae (Mal. IV, 2), quod est Christus. Ante adventum enim Filii Dei fusca erat, ut saepe dixi, ex gentibus Ecclesia, quia necdum in ipso crediderat; sed cum a sole vero Christo est inlustrata, facta est decora nimis atque formosa, adeo ut diceret ei Spiritus sanctus per David : Quoniam concupivit rex speciem tuam (Ps. XLIV, 12). Iam enim aqua baptismatis lota est, iam ab omni macula vel ruga purgata, — sicuti apostolus ait : Ut exhibeat sibi ecclesiam non habentem maculam vel rugam (Ephes. V, 27), hoc est nullam maculam delicti, nullam rugam perversae doctrinae, — iam Christi sanguine rubicunda, iam sancti Spiritus inlustratione composita, iam carismatum donis ornata. Proinde manifestum vobis [*corr.*, nob. *Codd.*] esse debet hac de causa fuscam se dixisse, vel propter vitia gentilitatis, vel propter veteris hominis vitia, ex cuius origine

---

183 (*et inf.* 232 in fide et sanctitate) : Tr. 127,14; 131,11 s. per fidem Christi (*cf.* 146,12; 169,12); Tr. 49,12,13; 48,22; 70,22; 79,23; 109,19 s.; 116,1; 136,7 : per fidem; — Tr. 25,15. fide et sanctitate; 94,23. in fide et sanctitate iustorum; 186,1. in fide, sanctitate et veritate... : 190,3 in omni sanctitate, fide et iustitia; *et cf.* 10,10. in omni sanctitate, iustitia fide et pietate; 108,10. in omni sanctitate et pudicitia, fide et religione.

187 ss. : Tr. 104,2. sol iustitiae Christus.

190 s. (*cf. sup.* 147), ut saepe dixi : Tr. 32,20; 81,19; 124,12.

190 (*et inf.* 223) : *cf.* Tr. 4,8, animalis homo qui necdum Spiritum Dei acceperit; 9,2. similitudinem necdum acceperat; 18,27. Necdum etenim poterant propter infantiam sensus sui evangelicae doctrinae... escam accipere (*cf.* I Cor. III, 2); 159,11. Necdum aquam etenim baptismatis haurierant; 160,4 necdum fuerat igneo Spiritu... decoctum; *et cf.* 84,18 *ubi* Ioa. VII, 39 *inusitata ratione fertur* : quia necdum fuerat passus, *et similiter* 197,16 s. pro quibus necdum passus fuerat Christus).

193 ss. : *cf.* Tr. 131,3 ss. Magna gratia... Ecclesiae ex gentibus a Christo donata est, ut legitimis praeceptis redintegrata et evangelico beneficio sanctificata, quae quondam fuerat popularis fieret unius sancti Spiritus coniux pudica : de ceteris etenim turpitudinum sordibus divino lavacro lota purificatur...; 82,11 s. ex gentibus Ecclesiam lavacris vitalis sanctificatione purgatam...; 138,7 s. (mysterium baptismatis...) quo solo peccata mundantur, quo criminum maculae abluuntur; — 64,8 s. delicta... de pretioso Christi sanguine tincta sunt; 103,20 (pascha...) consecratum per Christi sanguinem, *et cf.* 136,9 s.; 137,20 s.; — 81,19, alterum (*i. e. genus ignis*) ex divini... Spiritus gratia quo fidelium mentes... inlustrantur; — carismatum dona : Tr. 49,2; 52,22; 85,18, *et cf.* 198, s..

198, Proinde : Tr. 2,12; 13,16 *etc.* (*cf. Bul. Litt. Eccl. s. c.*); — Tr. 185,12 s. Unde manifestum vobis esse debet (*et cf.* 4,28 manifestum est); *cf.* Tr. 114,17; 125,8; 131,14 : Unde (*vel* Ac per hoc) iam planum vobis esse debet; 157,22. Unde planum est; 69,15. Hoc planum atque perspicuum est; 186,2. Probatum omnibus esse iam debet, *et* 10,15; 112,5; 169,22; 191,21; 196,10 *etc.*.

199. hac de causa : Tr. 171,20; 172,10.

200 s. : Tr. 77,1 s. filii Israel protoplasti imaginem induerant ex cuius origine censebantur; 68,6 s. David... ex cuius origine Maria virgo est nata; 80,6 s. ex quorum origine Christus secundum carnem est natus; *et cf.* 69,67 ex origine Iuda; 99,9 ex origine Ruth.

censebatur; formosam autem propter assumptionem Dei et fidei sanctitatem.

Sed quia repetit : Fusca sum sicut tabernaculum Caedar, sicut pellis Salomonis (Cant. I, 4), ideo causas harum comparationum requirere et disserere debemus quid tabernaculum Caedar, quid pellis Salomonis indicet. Caedar enim ex hebraeo in latino [*corr.*, .num. *Codd.*] tenebricosum interpretatur. Denique et apud Caedar civitatem gentilium tunc idololatria fervebat, quia nihil est tetrius quam daemonibus servire. Unde Dominus per Ieremiam prophetam populum Israel obiurgans quod dereliquissent eum [e. *coni.*, dnm *R*] et manufacta simulacra gentium adorarent : Ite, inquit, in Caedar, et in Cettin mittite, et videte si facta sunt talia, si mutaverunt gentes deos suos. Et isti, inquit, non sunt dii; populus autem meus immutavit gloriam suam pro parva ratione (Ier. II, 10-11). Et hoc [h. *suppl.*] in loco propheticus spiritus [sp. *coni.*, Christus *Heine ex R sol. ut vid.*] ex voce Ecclesiae, quae ex gentibus congreganda erat, exemplum posuit, dicens : Fusca sum sicut tabernaculum Caedar, id est sicuti gentium congregatio. Sed et sicut pellis, inquit, Salomonis : pellem Salomonis carnem ipsius dicit, qua veteris hominis tetro transgressionis vitio fuscabatur, quod ipse Salomon idóla gentium, Astarten et Camos, sed et lucos idolorum Sidoniorum et cetera simulacra coluerit (*cf.* III Reg. XI, 5), vel quod amator fuerit mulierum (*cf. ibid.* 1), quas secutus a priscae legis conversatione declinavit, id est ab earum carne revelli non poterat, quoniam necdum a Christo fuisset assumpta. Et quia generalem summam humani corporis Dominus in semetipso suscepit, — unde et apostolus : Peccatum, inquit,

---

203, Sed quia... ideo : Tr. 60,13 ss.; 70,2 s. *etc. (cf. Bull. Litt. Eccl. s. c.)*; — *cf.* Tr. 6,6; 7,11; 182,13 s. (et postea) repetit dicens; 8,21. postea repetens ait; 154,11. sed repetit.

204 s. : *cf.* Tr. 129, 2 requirite causas rerum.

207 : Tr. 26,19 s. Isaac etenim ex hebraea lingua in latino sermone risus interpretatur; 65,16 ss. Iacob enim ex hebraea lingua latino sermone supplantator dicitur, Israel autem homo videns Deum interpretatur; *similiter* 146,1 ss. (*Samson*); 177,8 ss. (*Israel denuo*). *et cf.* 81,11 s..

208 : *cf.* Tr. 58,19 s. honorem Deo debitum idolis erant et daemoniis praebituri (*et cf.* 115,7; 156,11).

214 : Tr. 59,24 s. Hoc autem suadibiliter propheticus annuntiabat spiritus, 62,16. Quem (*i. e.* Christum)... taurum propheticus spiritus appellavit...

217 : *cf.* Tr. 130,7 (Ecclesia...) congregatio populi (*et cf.* 14,5 ss.; 15,13 ss.; 21; 19 ss. *de tabernaculo* Mambre).

218 s. (*cf. inf.* 229 s.) : Tr. 29,23. in pelle mortua id est in carne veteris nominis.

219 (*et inf.* 230 s.). transgressio : Tr. 15,5; 35,5; 52,15; 97,13; 129,15; 160,3; 185,17; 196,12; 204,8.

223 : *cf.* Tr. 203, 1 s. Carnem etenim hominis obnoxiam peccatis sicut vestimentum assumpsit.

224 : *cf.* Tr. 146, 7 s. Samson totius iudaici populi generalem in semetipso figuram habebat. — 139, 10. suscepti corporis... materia; 163, 6 s. Christi corporis... quod suscepturus erat; 154, 12). timor... suscepti hominis fuit; 184, 13. caro hominis quam Dei sermo susceperat; 187, 3. substantiam hominis Dei Filius induit.

225 s. : Tr. 150, 5 unde apostolus, *et cf.* 6,20; 137,21; — Tr. 206,15 ss. qui cum

pro nobis factum est (II Cor. v, 21 , id est carnem hominis peccatoris induendo, quam carnem Ecclesiam esse apostolus definivit (*cf.* Col. i, 24), cuius nos membra sumus (Ephes. v, 30) : ideo et tabernaculum Caedar, id est vitium gentilitatis, pellem Salomonis, id est veteris hominis conversationem ex consortio eiusdem carnis se dicebat : fuscam propter transgressionem Adae et peccata parentum, sed decoram nimis propter conversationem Christi, quam habet in fide et sanctitate. Denique et in templo Salomonis rubicundae et iacintinae pelles erant, unde et tabernaculum tegebatur (*cf.* Paralip. iii, 14) : rubicundae propter passionem sanguinis, iacintinae vero propter firmitatem et splendorem virgineae sanctitatis. Haec est ergo Ecclesia caro Christi (*cf.* Col. i, 24), per quam nos omnes credentes in Christo, — velut membra corporis eius (*cf.* Ephes. v, 30), — a delicto priscae conversationis purgati, ornamentum decoris et speciem dignitatis accepimus.

Sed iam sufficiat modo de istis disseruisse. Reliquum quod sequitur, favente Dei numine, et clementia eius caritati vestrae disserere non tardabo : Deo itaque Patri omnipotenti gratias agentes per Dominum nostrum Iesum Christum.

---

peccator, inquit, non esset, pro nobis peccatum fecit (*de quo cf.* Haussleiter, *Nkirch. Zeitschrift*, xiii, 1902, 270-5, *sed imprimis animadverte quae sequuntur*), corpus utique peccatis obnoxium induendo (*et cf. denuo* 203,1 carnem etenim hominis obnoxiam peccatis sicut vestimentum assumpsit, *et* 21 quondam peccatoribus).

227 (*et inf.* 237, *cf. etiam sup.* 56 s. *etc.*) : Tr. 24,16 ss. (Sarra... typum habebat Ecclesiae) quam corpus Christi esse apostolus definivit.. cuius membra sanctos et fideles esse apostolus docet; 85,14 s. cum Deo credunt.., tunc membra Christi et corpus Ecclesiae nuncupantur; 130,10 ss. (Ecclesia..) in Christi corpore deputata cuius nos membra esse apostolo auctore didicimus); 164,15. membrum iam corporis eius effectus.

230 : Tr. 184,24 s. ex consortio carnis et animae commercium quoque nominis traxit; 201,11 s. carnis beneficio quam ex consortio humani generis induerat Dominus.

231 : *cf.* Tr. 77,5 peccavit Adam; 123,15 Adam et Eva post transgressionem...; *et cf.* 100,16; 147,11 s.; 160,2; 210,1; (81,26 veteris hominis peccata).

234 : Tr. 137,20 s. dominicae passionis sanguine, *et cf.* 136,9 s. sanguinem dominicae passionis.

236 s. : Tr. 157,14 nos credentes in Christo, *et* 73,6 (in ipso); 20,18; 66,11 credentes in Christo; 30,21 in Christo... crediturus, *et cf.* 65,16; 75,15; 81,4,24 *etc.* : credentes.

240 : Tr. 56,18; 85,16. Sed iam (*vel* Haec interim) pauca de multis dixisse sufficiat; 33,21; 116,23. Sed iam sufficit haec hucusque tractasse; 197,12 s. Sed iam sufficit, dilectissimi fratres, de multis pauca memorasse.

241 : Tr. 40,17 s. caritati vestrae disserui; 57,5; 105,8 s. Scio... caritati vestrae disseruisse; 149,23 ostendi... caritati vestrae; 207,17 s. deberem a caritate vestra veniam postulare; 208,3 s. cum me et officium meum et amor caritatis vestrae tacere non sinat.

242 s. : Tr. 33; 161. Deo itaque [it. *om.* 33] Patri omnipotenti maximas atque uberas gratias per Dominum nostrum Iesum Christum; 151. Deo itaque *etc.* gratias semper et ubique agentes *etc.* ; *et cf.* 22 *et* 56.

***

Depuis la première ligne jusqu'à la dernière, on le voit clairement, l'homélie sur le Cantique (1, 1-5ª) se trouve en étroit parallélisme avec les *Tractatus Origenis :* mêmes procédés de style, même appareil de citations, même tour de l'exégèse, même direction théologique; ou, si l'on préfère, de part et d'autre les mêmes traits caractéristiques reparaissent francs et nets : souplesse facile de l'exposition, originalité de la Bible, fraîcheur de l'allégorisme, naïveté doctrinale — n'excluant pas la fermeté. C'est plus qu'il n'en faut déjà pour écarter l'hypothèse d'un plagiat, de quelque côté qu'on le cherche; et voici qui ne laisse pas même le droit de poser la question : à plusieurs reprises, de haut en bas, et inversement, on perçoit des répercussions à la fois trop précises pour n'être pas en correspondance réelle, et trop libres pour ne signifier pas qu'elles proviennent du même discoureur, modifiant au gré de sa fantaisie son propre organe et traitant souverainement ses thèmes familiers, comme une matière parfaitement assujetie.

Il est vrai, aucun des vingt *tractatus* ne présente avec autant d'ampleur que l'homélie la conception tout ensemble réaliste et mystique de l'Église épouse du Christ, de l'Église qui est d'abord positivement la chair du Christ, l'humanité par lui assumée et sanctifiée, avant de se retrouver étendue et multipliée dans les fidèles. Mais quoi d'étonnant à ce que le commentateur du Cantique, du *carmen epitalamium*, ait livré à propos la profonde raison christologique de sa pensée ecclésiastique, si déjà le *tractator* n'a pas manqué d'en indiquer çà et là, toutes les fois que les types bibliques, Sara, la fille du Pharaon ou Rahab, y invitaient, et les prémisses générales et les naturelles conclusions? La conséquence, en effet, tant dogmatique que morale, d'une doctrine aussi hardiment unifiée se dégage en maints endroits des *Tractatus :* une tendance au rigorisme sous toutes ses formes, l'orthodoxie hautaine et outrancière, capable de

s'isoler dans le schisme, la sainteté tenue pour obligatoire sous peine de déchéance [1] ; et c'est l'impression que laissent avec plus de force encore les développements occasionnés par le texte du Cantique, sinon dans la première homélie, du moins dans les suivantes.

Un exemple, pris entre autres, de cette disposition inquiétante est livré par la seconde homélie, à l'occasion de Cant. I, 7-8 (Cf. Heine, *Bibl. Anecd.*, p. 146 s.) :

Denique adhuc quasi comminantis vox subsequitur dicens : Pasce haedos tuos in tabernaculis pastorum (Cant. I, 7). Haedos peccatores intellegi oportere probat Dominus in evangelio ubi dicit : Statuam iustos ut oves ad dexteram, peccatores ut haedos ad sinistram (Mat. XXV, 33). Et ideo proinde nisi cognovisset se Ecclesia inter mulieres speciosam (Cant. I, 7) in fide et sanctitate et bonis operibus, inter mulieres haereticorum, et nisi inter israeliticas plebes pasceret haedos suos, id est peccatores suos, quae agnos vel oves pascere deberet, si se speciosam cognosceret, — sicut Petro dictum est, super quem fundamentum est Ecclesiae : Pasce oves meas (Ioa. XXI, 17), ac per hoc Ecclesia quamdiu catholicam integritatem tenet, non haedos sed oves pascit, — adubi non cognoscit speciem et decorem fidei suae et per transgressionem corrumpitur, statim audit : Pasce haedos tuos. Haedos tuos, inquit, pasce, id est peccatores tuos, quae agnos vel oves meas pascere noluisti, — sicut Moysi dictum est : Peccavit populus tuus (Ex. XXXII, 7) : iam enim Dei esse peccando desierat, ex quo a Dei fide recesserat. Sed in tabernaculis, inquit, pastorum : pastores apostolos dicit, tabernacula vero pastorum congregationes sunt Ecclesiarum, ubi plebes apostolicae conveniebant : et proinde, quamquam tabernacula pastorum, id est fabricas Ecclesiarum apostolicas teneas, tamen non oves Christi, sed haedos tuos pascis, nisi virginem te et speciosam esse cognoveris (Cant. I, 7).

Denique retro gesta eius recensuit Spiritus sanctus, ut vel sic fidem Christi custodiat, cum quid ei praestiterit recognoscit. Subiungit enim dicens : Equae, inquit, meae in curribus Pharaonis (Cant. I, 8). Fuerunt enim aliquando equae Domini, id est plebes gentium, in curribus Pharaonis, id est in diaboli potestate, cum necdum credidissent : et ideo praemonet ne iterum per contemptum fidei sub iugo ipsius revertantur. Equas enim, ut iam dixi, plebes gentium requirebat, quas, licet suas esse Dominus ante praesciret, ante adventum tamen suum sub iugo Pharaonis, id est diaboli, tenebantur. Pharaonem autem diabolum esse nulla est dubitatio, quia, sicut Pharao in Aegypto, sic diabolus in saeculo tyrannidem exercet, et sicut Pharao persequebatur filios Israel, sic diabolus in hoc mundo persequitur sanctos. Ac proinde cum equas in curribus Pharaonis diceret, plebes gentium ante adventum Christo sub iugo et potestate diaboli subditas fuisse dicebat, eo quod ipso impellente praecipi-

1. Cet aspect des *Tractatus* a été pleinement mis en lumière par Mgr Batiffol dans la *Revue biblique*, XII (1903), p. 89 ss.

ter urgerentur. Denique apostolus ait : Fuimus et nos aliquando filii irae (EPHES. II, 3), quando sub iugo Pharaonis, id est quando vasa diaboli (*cf.* MARC. III, 27; ROM. IX, 22) eramus. Quando vasa diaboli nisi quando equae ad libidines hinnientes et luxuriantes in omni vanitate aurigae diaboli vitiorum curribus vacabant, sicut Ieremias ait : Equi, inquit, libidinantes ad uxores proximi sui hinniebant (IER. V, 8 ? Sed iam Christi gratia liberati de iugo tyrannicae servitutis, et filii Dei per fidem effecti (*cf.* GAL. III, 26) atque caelesti gloriae destinati, puro corde et sincera devotione hanc eandem fidem teneamus, per quam vivimus et salvamur, quia fides, inquit, tua te salvum fecit (MAT. IX, 22)? Semper haec [*an corr.* hanc?] incorrupta et inviolata devotione custodire debemus, quia per Christum Dei Filium <a> diabolicae luxuria curribus liberati sumus, et a iugo gravissimae servitutis exuti, ne rursus interveniente perfidia ad eadem quae evasimus revolvamur, dicente Domino : Ecce iam sanus factus es, noli peccare ne quid tibi deterius veniat (IOA. V, 14).

Les lecteurs des *Tractatus Origenis* auront relevé eux-mêmes dans cette page curieuse, — qu'il n'y aura personne, j'aime à croire dès à présent, pour attribuer à Novatien, — maints traits qu'ils connaissaient déjà; un seul suffirait à établir l'identité de provenance, la citation de saint Matthieu XXV, 33 qui ne se retrouve pas moins de trois fois dans les *Tractatus* (98,1 ss.; 145,2 s.; 150,1 s.) sous la forme très particulière qu'elle présente plus haut [1].

1. Une observation aussi simple que celle-ci montre jusqu'à l'évidence que les *Tractatus Origenis*, auxquels il faudra joindre désormais les homélies sur le Cantique, reposent sur un texte biblique très réel et parfaitement uniforme : le flottement des citations, qui pour une part, comme toujours, représente l'incertitude des copistes, y est même moindre que dans nombre d'écrits dont on ne doute pas que les auteurs possédaient une Bible complète et arrêtée. Bien plus, il me paraît que les citations des *Tractatus* ne sont souvent si étranges, et par suite maintes fois le commentaire lui-même si désordonné, que parce que le texte des Ecritures où ils puisaient était déjà assez ancien ou du moins avait assez vécu, soit entre les mains du *Tractator*, soit avant d'y être parvenu, pour s'être chargé de variantes et surtout de références intrabibliques, déterminant des cas remarquables de conflation. Voici quelques exemples de ce phénomène. « Ficum itaque priscae legis imaginem habere ipse Dominus in evangelio manifestavit dicens : Quidam paterfamilias, inquit, plantavit vineam, et in vinea sua plantavit ficum » : c'est ainsi que TR. 123,4-7 citent LUC. XIII, 6, où la Vulgate donne seulement : « Arborem fici habebat quidam plantatam in vinea sua; il est aisé de reconnaître que la phrase de S. Luc a été recouverte par cette autre de la parabole du fils et des vignerons, comme elle est donnée par S. Mathieu XXI, 33 : « Homo erat paterfamilias qui plantavit vineam. » A s'en tenir aux *Tractatus Origenis* on pourrait croire que le texte ainsi allégué n'est qu'un fantôme inconsistant et insignifiant, imaginé par le *tractator* à court de mémoire, sinon par un copiste demi-savant. Mais il reparaît identique dans la quatrième homélie sur le Cantique et dans un contexte parallèle (Cf. Heine, *Bibl. Anecd.*, p. 160) : « Et addidit : Ficulneae protulerunt grossos suos (CANT. II, 13) : non quod de ficulneis curam san-

***

La troisième homélie commente ainsi le texte *Botrus Cipri frater meus in vineis Gaddi.* CANT., I, 13 (Cf. Heine, *Bibl. Anecd.*, p. 151 s.) :

Hoc Ecclesia de Christo loquitur. Sed videamus quomodo botrus Cipri Christus dici potest. Ciprum enim Iudaea est, Gaddi autem trans Iordanem, quae terra gentium dicitur; sic enim Matthaeus evangelista testimonium prophetae posuit dicens : Terra Zabulon et terra Neptalim via maris trans Iordanem Galilaeae gentium, populus qui sedebat in umbra mortis lux orta est eis, exinde enim Iesus coepit praedicare regnum Dei (MAT. IV, 15-17; *cf.* Is. IX, 1). Hoc ergo intelligendum est quod Christus botrus est appellatus, eo quod multa

ctus Spiritus gereret, sed ficus imaginem prisci populi gerit, sicut : Dominus in evangelio ait : quidam paterfamilias plantavit vineam, et in vinea sua plantavit ficum (LUC. XIII, 6; MAT. XXI, 33). » Quelques lignes plus bas l'homéliste ajoute : « Et Dominus in evangelio <ait> : Cum videritis ficum germinantem, scitote in proximo esse tempus aestatis »; et cette fois ce sont les synoptiques MARC. XIII, 28 et LUC. XXI, 29 s. qui semblent en combinaison. De même TR. 70, 14-18 : « .. ipse Dominus manifestat cum dicit :.. Omne sarmentum quod in me non affert fructum excidetur et in igne mittetur (IOA. XV, 2; MAT. VII, 19) » ; — TR. 100, 22 s. : « .. ipse Dominus suis in evangelio ait : Gaudete et exultate quia ego vici mundum (MAT. V, 12; IOA. XVI, 33) » ; — Tr. 165, 1 s. : « ipse Dominus stans in templo dicebat : Qui sitit veniat et bibat aquam vitae gratis [virtute gravis! *Codd.*] (IOA. VII, 37; APOC. XXII, 17). »

On multiplierait facilement ces indications, assez anormales dans l'étude de l'ancienne littérature chrétienne. Pour apprécier d'ailleurs l'originalité ou, à mieux dire, la singularité du texte biblique des *Tractatus Origenis* et de leurs confrères, le procédé le plus sûr est de soumettre à l'examen un groupe homogène de citations, par exemple celles qui sont tirées de l'évangile de saint Jean : les *Tractatus* en fournissent, tout compte fait trente-deux, dont il faut retirer XIV, 16 et XV, 26 provenant directement de Novatien (TR. 212, 13 ss.), et négliger encore I, 14; IV, 22; XIV, 10.27; XVI, 11; XIX, 12.15, qui sont trop courtes et en général ne présentent pas de variantes depuis Tertullien jusqu'à la Clémentine; restent alors vingt-trois textes intéressants. Les homélies sur le Cantique donnent à leur tour onze références définitives, quand on a soustrait, pour la même raison que précédemment, I, 11; XIV, 27 et XXI, 17; mais encore l'une d'elles, très curieuse, se trouve déjà attestée par les *Tractatus*. Dans la liste suivante des trente-trois citations de l'Evangile de saint Jean, livrées tant par les *Tractatus* que par les cinq homélies, les différences par rapport à la vulgate hiéronymienne (ed. Wordsworth-White, I, fasc. IV, 1895) sont marquées par l'italique, celles qu'on constate en regard des témoins — *codices* ou *scriptores* — de l'ancienne version latine, par la majuscule, et il va de soi que cette seconde espèce inclut la première.

I, 12 (TR. 67, 9 s.) : OMNES qui credunt in *eum* (*sic Tert., Chrom., qui similiter ordinant, cf. P. Sabatier*), dedit *eis* (*sic Tert.* : illis *a e q*; *Cypr.*) potestatem *ut* filii (*sic e*: *Cypr., Opt.*) EFFICERENTUR (fierent *e*; *Cypr., Opt.*)

I, 16, (IN C. I, *sup.* 54 s.) : Lex per Moysen data est, gratia *autem* (*sic DER, a b c f ff*$_2$ *l q r*; *Ambr., Aug.*; « *contra graecum* » *notat Wordsw.*) et veritas per Iesum Christum facta est.

in se credentium grana contineat, quique venerabili crucis ligno compressus sanguinem suum, vindemia passionis effusum, non solum Iudaeis, sed gentibus cunctisque nationibus in se credentibus propinaturus erat, sicut apostolus ait : An numquid Iudaeorum Deus tantum? nonne et gentium? immo et gentium (ROM. III, 29). Proinde cum hunc botrum Cipri et Gaddi nominaret, hoc indicabat quod [q. *restit.*, ut *Heine*] non tantum Iudaeis, sed et gentibus in Christo salus esset futura. Denique caro ipsius non solum ex Iudaeis sed ex gentibus per patrum originem permixta descendit. Unde agnus in typo Christi, qui in pascha immolandus erat, ab ovibus et haedis (EX. XII, 5) requiri iubetur, cum utique discordet horum animalium in coniunctione communis fetus, Booz enim Israelitarum et Ruth Moabitidem, id est gentilem, habuit uxorem de origine peccatorum, unde natus est Iesse, qui fuit pater David (*cf.* RUTH IV, 13, 21 s. ; MAT. I, 5) : unde secundum carnem natus est Christus, de quo apostolus et ad Romanos et ad Timotheum scribit, ut meminissent natum Christum ex semine David (*cf.* ROM. I, 3; II TIM. II, 8), Iohannes quoque evangelista audit per angeli vocem : Ecce vicit leo de tribu Iuda, radix David (APOC. V, 5). Et ideo non solum ex Iudaeis sed ex gentibus secundum carnem Christus advenit, ut ex quacumque gente in Christo credidissent, iam arram salutis suae in Christi carne haberent.

I, 18 (TR. 177,13 s.) : Deum nemo vidit unquam *nisi* (*sic CDEH, etc.; a b e ff₂ r δ, etc.; Phoeb., Ambr., Victor., Faustin., Aug., Vig.*) *unicus* (*sic a; Adimant. ap. Aug.*) Filius qui est in sinu Patris.

I, 29 (TR. 100,9; 155,16 *quae dissentiunt*) : Ecce agnus Dei, ecce qui *aufert* [*vel* tollit] (a. *sic Iren., Cypr.*) peccata [*vel* .tum] (.ta *sic e l r; Cypr., etc.*).

III, 6 (TR. 5,7) : *Deus spiritus est* (*refertur additamentum istud simplicius a X, e ff₂ m m r; Hil., Ambr., Philast., Vig.* : (quod natum est ex spiritu spiritus est) quia Deus spiritus est, — *prolixius a H O Q etc.; Tert., episc. ap. Cypr., Phoeb., Gregor. Illib. de Fide* : et de Deo natus est).

III, 8 (TR. 4,6 s.) : Spiritus ubi vult spirat et vocem eius audis, sed unde veniat et quo *eat* (*sic b r; Hil., Aug., Ambrosia. de Quaest., Opt.*) IGNORAS.

III, 29 (IN C. I, *sup.* 11 ss.) : Qui habet sponsam sponsus est; amicus autem sponsi stans et audiens (*sic a*) VOCEM *eius* (*sic b*) PRAE gaudio EXHILARATUR.

III, 31 (TR. 208,28 s.) : Non enim ad mensuram dat Spiritum PATER (*Vulgt habet* dat Deus Spiritum. 35 Pater diligit *etc.; notandum est autem quod b e f cum gr.* ℵ *B C L T^tr 1 33 omittunt* Deus).

III, 36 (TR. 60,23 s.) : Qui IN ME credit NON MORITUR SED habet vitam aeternam (*contra vide Priscil., qui non aliter testatur ac Vulg.* : qui credit in Filio habet *etc.; sed nota tractatorem cum hoc loco iungere, ut vid.*, IOA. XI, 20, *sic traditum Vulg.* : Omnis qui vivit et credit in me non morietur in aeternum.)

IV, 13 (TR. 29,10 s.) : Omnis qui bi*berit* (*sic a b e f l r; Cypr., Aug., Victor., etc...*) ex aqua hac *iterum* siti*et* (*sic ordinat Victor.* ½; *contra Vulg. et alt.* sitiet it.).

IV, 18 (TR. 129,14 s.) : Quinque (enim *om.*) viros habuisti et nunc quem habes non est (e. *om. F*) tuus vir (v. *om. B*).

IV, 38 (IN C. II, *Heine, p.* 148) : Alii laboraverunt [SEMINAVERUNT B P] et vos in labores (*sic C D E, etc.; c e f ff₂ Spec., etc.*) eorum introistis.

V, 14 (IN C. II, *sup.* 50 ss.) : Ecce IAM factus es, *noli* (*sic e; Aug.*) peccare ne quid tibi deterius (*sic E, a b (d) e f ff₂ l q r; Iren., Cypr., Ambrosia., Hier.*) VENIAT (contingat *Vulg. cum Ambrosia., Aug., etc.* : fiat *b, Cypr., Hier.* ½).

V, 26 (TR. 54,13 s. : *Ut* (*sic Victor.*) Pater in *se* (*sic a b d e r; Novat., Victor.* ½, *Ticon.*) vitam habet (*sic ord. Novat.*), sic et Filio vitam de*lit* habere in *se* (*sic q*; ex se *Victor.* ½).

Ac per hoc botrum [*corr.*, .us *Heine*] Cipri, id est ex Iudaeis, et ex vineis Gaddi, hoc est de populo gentium, fratrem suum, id est Christum, dicebat Ecclesia, quae corpus est Christi (*cf.* COL. I, 18; EPHES. I, 3; I COR. XII, 27). Hic est botrus quem in palanga speculatores a Moyse missi de terra repromissionis adtulerunt (*cf.* NUM. XIII, 2) : terra enim repromissionis corpus erat Mariae virginis, botrus in palanga corpus Domini, inter duos populos palangà crucis adlatus, ut qui prior ibat Iudaeorum typum ostenderet, qui post se Christum relicturi erant : qui vero posterior veniebat Christianorum populum indicabat, qui praecedentem Christum, tanquam magistrum discipulus et servus dominum secuturus erat.

Les deux thèmes réunis bizarrement ici, l'agneau hybride et la grappe de raisin, figuratifs du Christ, Sauveur de tous les hommes, sont exposés par le *tractator* chacun en son lieu (*tractatus* neuvième sur la Pâque, et *tractatus* onzième sur la mission des éclaireurs en Chanaan), mais selon le même tour et, à l'occasion, avec les mêmes frappantes expressions. Qu'on se rappelle seulement :

« Ecce magna et paene inextricabilis quaestio, ut talis agnus quaeratur « qui ab ovibus et haedis fuerit generatus, cum discorditorum animalium in coniunctione communis fetus minime congruat... Ruth itaque Moabitis fuit de gente peccatrice, quam beatus Moyses abdicaverat.., « Booz autem Israelita homo iustus ex generatione patriarcharum de tribu « Iuda. Hic ergo, ut scriptura testatur, Moabitidem nomine Ruth post

V, 39 (IN C. V, *Heine p.* 165) : PRAESCRUTAMINI scripturas (*sic* quia... habere *textus vulgati postponunt a b, syr. cu.*) ET VIDETE, illae ENIM (*similiter* sunt quae *om. e δ*) de me DIXERUNT [SENSERUNT P] (*cf.* testimonium dicunt *a*, testimonio sunt *e*, testificantur (*a b*) *q*, testantur *d*).

V, 43 (TR. 116,15) : Alius *cum* (*sic Iren., Vig.*) venerit, *ipsum* (*sic* ipsi [credetis] *Ps. Prosp.*) recipietis (*sic b e r; Tert., Hil., Iren.*).

VI, 53 (TR. 72,19 ss.; IN C. III, *Heine p.* 155) : Nisi manducaveritis carnem Filii hominis [c. MEAM TR.] UT [*rest.*; *om. B*, aut *F*; i. e. *Heine*] *panem vitae* (sicut p. v. *a*, *Victor.*), et biberitis eius sanguinem [s. MEUM TR.] non habebitis (*sic omn., Cypr., Ambr., Aug., Gaud.* : habetis *Vulg. Hier.*) vitam *aeternam* (*sic gr.* ℵ *et 157*); *H de Vulg.*; *Ambr.* $\frac{1}{3}$ *Cassiod.*).

VI, 54 (IN C. III, *Heine p.* 154) : Qui VESCITUR (manducat *Vulg.*; edet *a d e q r*, *Victor.*; ediderit *b*) CORPUS meum (meam carnem *Vulg.* : carnem meam *b q r* Δ*; eius c. *Victor.*) UT PANEM VITAE *habe*bit (*sic* habeb. *D b m*; *Ambr., Victor.*) vitam aeternam.

VI, 55 (TR. 72,21 s.) : Caro enim mea vere est *esca* (*sic a b d e q r*; *Ambr.* $\frac{1}{2}$, *Hil., Aug.*), et sanguis meus vere est potus.

VII, 37 (TR. 165, 1 s.) : *Qui* (*sic* Δ*, etc.*; *a c*; *Victor., Ps. Cypr. de Mont.*) sitit veniat (*sic om.* ad me *b d e*; *Cypr., Aug.*; *gr.* ℵD) et bibat AQUAM VITAE GRATIS (*cf.* APOC. XXII, 17).

VII, 38-39ª (TR. 165,11 s.) : Flumina de ventre eius PROCEDENT (fluent *Vulg.* exient *Hil.*, manant *Victor.*, currebant *Ps. Cypr. de Rebaptism.*). *Dicebat* (*sic* d

« decimam generationem duxit uxorem, de quo nascitur Obeth, de Obeth « Iesse, de Iesse David, de David autem secundum ordinem generationum « nascitur sancta Maria, unde Christus carnem adsumpsit (*cf.* MAT. I, 16), « habens scilicet carnis bifariam originem, id est de haedis peccato- « rum gentis Moabitarum, unde Ruth matrem Obeth fuisse docuimus, et « ab ovibus patriarcharum ex quibus Booz pater ipsius homo iustus « erat, ex genere scilicet Habraham, de tribu Iuda, unde hic agnus « immaculatus (EX. XII, 5; IER. XI, 19) id est Christus Dominus noster, « leo de tribu Iuda est appellatus : Vicit enim, inquit, leo de tribu « Iuda, radix David... Denique et beatus Moyses, sciens hoc sacra- « mentum nativitatis Christi, hunc agnum ab ovibus et haedis im- « molandum in pascha esse dicebat, quia si tantummodo ex Israel, quod « lex oves appellat (*cf.* III REG. XXII, 17; PS. 78, 13 etc.), corpus hominis « Dominus induisset, et non ex gentibus peccatorum, quos haedis com- « parat (MAT. XXV, 33), nec credere gentes in Christo nec salvari me- « ruissent, qui arram salutis [s. *corr.*, carnis *Codd.*] suae in Christi cor- « pore non haberent ». — (Cf. TRACT. OR. 97, 10-14; 98, 6 s., 9-22; 99, 1-8).

Et d'autre part :

« Sed quis hic botrus de terra repromissionis est, nisi Christus de carne « virginis?... Denique ut ille botrus in palanga allatus (NUM. XIII, 24) « medius inter duos suspensus pendebat, ita et Christus inter duos popu- « los, Iudaeorum scilicet et Christianorum, in crucis ligno suspensus est. « Et quia crux Christi, ut apostolus dixit, pereuntibus stultitia est, « salvis autem futuris virtus Dei est (I COR. I, 18), proinde qui prior

c ff₂ l m q; *Hil., Aug., Vig.: gr.* ℵ) hoc ITAQUE de Spiritu *sancto* (*sic Hil., Vig.*, quem credentes accepturi erant.

VII, 39ᵇ (TR. 84,17 s.) : NEcdum enim MAGNIficatus (datus *Vulg.*; clarific. *H, c e, Ps. Cypr. de Rebaptism.*; honorific. *b ff₂ l q r*; honoratus *a d*) fuerat (*sic idem*) CHRISTUS, quia NEcdum FUERAT PASSUS (*cf.* TR. 197,17).

VIII, 34ᵇ-35 (TR. 24,25 ss.; 94,15 s.) : Qui peccatum facit servus est (peccat *add.* TR. 94,16; *sed om. sicut in priore loco b d; Faustin.; gr. D*), ET servus non manet in domo in aeternum, filius *autem* (*sic add. DER, etc.; a d r; Cyp., Hil.*) manet.

VIII, 56 (TR. 17,1 s.) : Abraham QUAESIVIT (exsultavit *Vulg.*; laetabatur *b l r, Hil., Victor.*, cupivit *Ambr., Ambrosia. de Quaest.*; concupivit *Aug., Ps. Prosp.*; exspectavit *Arnob. Iun.*) ut videret diem meum, *et* (*sic add. pleriq.*) vidit et EXHILARATUS est (gavisus e. *omn cum. Vulg., exc. Tertul. qui praebet* laetatus e.).

X, 8 (IN C. II, *Heine p.* 150) : Quotquot (*sic* Omnes *ante* q. *om. b d, gr. D*), *ante me* (*sic d gat. foss.*; *Lucif., Ambrosia. de Quaest., Hier.*; *atque multi gr., et aliq. vers. orient.*) *fuerunt* (*sic Ambrosia. de Quaest.*), fures FUERUNT et latrones.

XIII, 34 (IN C. III, *Heine p.* 156) : *Diligite* (*sic Hil.*; *nota ff₂qui om.*ut et vos) VOS invicem.

XIV, 26 (TR. 212,16 s.) : *Ipse* (*sic Victor.*) vos docebit omnia.

XV, 1-2 (TR. 70,15 ss.) : Ego sum vitis vera et pater meus agricola est. Omne *sarmentum* (*sic a d e f l q*; *Novat., Pacian., Aug.*: propaginem *Hil.*, Hier.) *quod* in me non *affert* (*sic a d f l q, Pacian.*) fructum EXCIDETUR ET IN IGNE MITTETUR (*cf.* MAT. VII, 19; *sed notu Arnob. Iun. in Ev.* : omnem palmitem *etc. ut Vulg.* excidet et in ignem mittet).

« ibat iudaici populi figura erat, qui post se Christum propter incredulita-
« tem suam relicturus erat : qui retro veniebat populi nostri imaginem in-
« dicabat, qui postea credens et Christum ante oculos habens, semper eum,
« quasi servus dominum et discipulus magistrum, secuturus erat... Hic
« ergo botrus venerabili crucis ligno compressus nobis in se credentibus
« vinum sui sanguinis propinavit... ». — (Cf. TRAC. OR. 122, 4 s., 6-15, 22-123 ; et rapprocher la brève reprise de ce sujet 73, 15 ss., à propos de GEN. XLIX, 11 Lavabit... in sanguine uvae anaboladium suum).

Encore une fois, on est en présence d'un prédicateur, maître de son texte et de sa parole, qui ne craint pas de se répéter et sait le faire sans apparence de radotage : ou bien cette littérature n'a pas de sens, et il faut même renoncer à toute sorte d'enquête ou d'étude littéraire. Un détail que les rapprochements marqués ont laissé intact révèle à lui seul la véritable situation. Le *tractator,* qui s'est chargé d'expliquer le sens profond des fruits rapportés de la terre de

XV, 14 (IN C. II, *Heine p.* 144) : Vos amici mei estis si feceritis EA quae DICO [*mando* B P (*sic d e q r; Cypr., Lucif.*)] vobis.

XV, 15 (*ib.*) : Iam vos non (*cf. q r; gr. D I Γ Δ, etc.* : non vos) dico servos *sed* amicos (*E,a* (δ); *sic Cypr., Lucif., Hil., Ambr.*).

XVI, 2 (TR. 107,19; *ex F sol.*) : ET ERIT (*cf.* veniet *c e f l q r*; *Cypr., Lucif.*) CUM vos interfecerint (*cf.* interfecerit *b c f ff*$_2$ *r, etc.*) <*putabunt* se> (*sic restit.* : putet se Cypr. | *Lucif.*; aestimet se *a b q r*; arbitretur... *Vulg.*) *hostiam* (*sic d*; sacrificium *a f q*; officium *Cypr., Lucif.*; culturam *e*; obsequium *b ff*$_2$ *r, d, cum Vulg.*) Deo (*sic ordinant a b e ff*$_2$ *r, contra Vulg.* praestare Deo) *offerre* (*sic restit. ex* offeretis F^2 *in ras.* : *item* offerre *a d q*; obtulisse *f*; adferre *e*; facere *Cypr., Lucif.*).

XVI, 22 (TR. 26,16 s.) : Iterum ME videbitis (*cf.* IOA. XVI, 16.19) et gaudebit cor vestrum (GAUDIO INENARRABILI *add. F, cf.* I PETR. I, 8), et gaudium vestrum nemo *auferet* (*sic a ff*$_2$*r, Cypr.*; aufert *e f q*; tollet *alt. cum Vulg.*).

XVI, 33 (TR. 100,22 s.) : *Gaudete* (*sic a c ff*$_2$, *Aug.*; animaequi estote *d r, Hil.*; constantes est. *f q, Paulin.*; bono animo est. *b, Leo M.*; sed confidite *Vulg.*). ET EXULTATE (*cf.* MAT. V, 12) *quia* (*sic EGIl a e f r*; *Hil., Paulin., Leo M.*; quoniam *e ff*$_2$ *q, Cypr.*; enim *Vulg.*) ego vici mundum.

Il faudrait sans doute d'autres études similaires pour tirer quelques conclusions certaines. Mais dès ici on peut affirmer sans outrecuidance que les *Tractatus*, anciens et nouveaux, représentent une version biblique *sui iuris*, à mi-chemin en quelque sorte entre le texte africain et les textes dits européens, bien digne d'être examinée avec autant de soin que celles, véritablement moins originales, de Priscillien, Lucifer, Saint Hilaire, Saint Ambroise et Macrobe (*De singularitate clericorum*).

Si l'on transporte l'enquête sur le terrain de l'Ancien Testament, les différences s'atténuent beaucoup, aussi vrai qu'on peut presque alors parler d'*une* ancienne version latine ; mais le témoignage des *Tractatus* n'en reste pas moins considérable, précisément à cause de la pauvreté de notre documentation : le premier fascicule de l'édition des Septante entreprise par l'Université de Cambridge permet désormais d'en juger pour la Genèse. Je me contenterai de mettre

Chanaan par les deux *speculatores*, a grand soin, pour ne pas épuiser d'un seul coup la matière de sa dissertation, de distinguer les espèces symboliques, raisins, figues et grenades : et successivement il fait voir que le Christ, la Loi et l'Église sont représentés en ordre par les trois primeurs ; en particulier, le sang répandu sur la croix est figuré par le jus

en évidence les citations des *prophetae minores*, puisqu'elles ont été laissées de côté par le Rev. Oesterley (*The Old latin Texts of the Minor Prophets*, dans *J. of Th. Studies* V-VI, Oct. 1903 à Janv. 1905).

Hab. II, 4[b] (*cf.* Rom. I, 17; Gal. III, 11 — Tr. 40,6) : Iustus ex fide vivit (*cf. JThSt. Apr.* 1901, 383; et *Jan.* 1905, 220).

II, 11 (Is. c. II, *Heine p.* 158) : *Lapis de pariete clamabit et scarabaeus de ligno* ADNUNTIABIT EA (*locus totus deest in JThSt. sup.; cf. tamen Sabatier* II, 965, *qui affert* scarabeus de ligno clamavit *ex Moral. Gregor. M., et ib.* 961 *ex capitulis B. Thomasi — id est Cod. S. Petri* 92, *et Vatic.* 4220 : ideoque l. de p. exclamabit : et scarabeus de ligno).

III, 2 (Tr. 170, 15 s.) : Domine, audivi QUOD AUDIVI EX TE ESSE (auditionem tuam *Vulg.* : auditum tuum *Tert., Iren., Petr. Chrysol., Leo M., Greg. M. : cf. Sabatier ib.* 966; *JThSt. sup.*) et timui.

Zach. II, 13 — III, 4 (Tr. 200,2 ss. ; 201,26 ; 202,6 s., 17 ss. ; 203,18 s., 23 s. ; 204,1 s., 15 s.) : 13 Sileat omnis caro a facie Domini, *quoniam ex*surrexit *de nubibus* sanct*is* (*sic Tycon.*) suis. 1 Et ostendit mihi Dominus Iesum sacerdotem magnum stantem *ante faciem* <*angeli*> (*sic Cypr.*) Domini, et *diabolus* (*sic Cypr.*) stabat a dextris eius ut adversaretur ei. 2 <Et dixit Dominus ad *diabolum* :> (*sic Spec.*) Increpet *in* te Dominus (*sic ordinat Spec., sed habet* imperet), DIABOLE, qui elegit Hierusalem. Nonne HIC TITIO EXTRACTUS AB igne est? (*alter antiquus testis non datur, cf. JThSt. Jul.* 1901, 572). 3 Et erat Iesus sordidis vestimentis (vestimenta *Cypr.*) indutus... 4... EXUITE ILLUM sordida vestimenta (*Cypr. habet ut Vulg.* : Auferte vestimenta sordida ab eo)... *Et induite* ILLUM *poderem* (*sic Cypr., exc.* i. eum).

XI, 12 (*ex* Tr. 50,5 s. : « dicente Zacharia propheta : Acceperunt triginta *stateres* pretium DILECTI quod AESTIMAVERUNT *filii* Israel » ; *sed revera locus est* Mat. XXVII, 9 *ex versione inaudita*).

Mal. IV, 2 (Is. c. I *sup.* 188 s.) : Vobis QUI TIMETIS DOMINUM orietur sol iustitiae (*cf. JThSt. Jul.* 1901, 579, *ex Ps. Cypr. Ad Vig., De Pascha, et Tycon.*).

Os. I, 2 (Tr. 129,10 ss. ; 130,2 s.) : Dixit ENIM MIHI Dominus (*cf.* Os. III, 1) : ACCIPE tibi uxorem fornicariam, et fac filios fornicatio*nis* (*sic, om.* tibi, *JThSt. Oct.* 1903, 180 *ex cod. Wirceb.*).

I, 10 (Tr. 133,13 s.) : *Erit ubi* non populus meus, ibi filii Dei <vivi> vocabuntur (*qui locus manifeste rescriptus est ex* Rom. IX, 25, *sicut in Cod. Wirceb. atque in Testim. Cypr., ubi est idem : quod non notat JThSt. ib.*).

II, 19,20 (Is. c. I *sup.* 14 s.) : Disponsabo te mihi in SPE, DISPONSAB> te mihi in fide ET CARITATE (*locus deest in JThSt. sup.*).

II, 24 (Tr. 133,11 ss.) : ERIT ENIM UBI non POPULUS MEUS POPULUS MEUS ET QUAE non DILECTA DILECTA (*cf.* Os. I, 10 *sup., sic et nunc* Rom. IX, 25 *producitur, et pariter a Cypr.. quamvis a nostro dissentiat, cf. JThSt. ib.*).

L'édition des *Tractatus Origenis* 124, 5 s.) donne en outre comme d'Osée IX, 10 une citation, qui est une énigme, mais dont la teneur est bien assurée par le contexte : Dilexit eos Dominus sicut praecursores ficus; et on pourrait avec autant de raison référer à Michée VII, 1 : c'est de part et d'autre tout aussi inadéquat. Résignons-nous plutôt à attendre encore l'explication.

de la grappe, les membres de l'Eglise, qui est le corps du Christ, par les *grana* de la grenade, qui signifient d'ailleurs aussi la variété des charismes au sein de l'Église : « sed « quia hoc genus pomi quamquam a foris uno cortice conclu- « datur, ab intro tamen multa grana sunt constituta quae « sunt candida cum rubore, sic et Ecclesia, quamquam sit, « ut iam dixi, unius sancti Spiritus virtute munita, tamen « multitudinem credentium in se conclusam continet et con- « servat. Multa enim grana mali punici multitudinem populi « manifestant. » (Cf. TRACT. OR. 126,4-7). Les raisins auraient pu donner sans doute la même leçon, mais il était dit que chacun des fruits de la péricope des Nombres devait renfermer un enseignement précis. Au contraire, l'homéliste qui dévoile les mystères du *botrus Cipri* du Cantique était moins lié par son texte : il a le loisir de faire intervenir l'agneau hybride, à plus forte raison peut-il extraire de la grappe tout son sens, et, sans faire tort au symbolisme de la grenade, indiquer, ainsi qu'on a vu, que les grains de raisin, formant la grappe elle-même, sont les fidèles : « Hoc ergo intelligendum est quod Christus botrus est appellatus, eo quod multa in se credentium grana contineat... » Ce n'est qu'un trait jeté en passant, négligemment : mais un pasticheur eût-il su le recueillir, et surtout n'y insister pas ?

***

Nous produirons encore, sans plus d'explications, deux courts passages tirés des deux dernières pièces, pour montrer seulement qu'elles ne se différencient des précédentes ni pour le fond ni pour la forme.

Et addidit : Auscultans per retiam (CANT. II, 9). Auscultare autem est quod per parabolas loquitur, sicut ipse Dominus dicit : Simile regnum caelorum retiae quae mittitur in mare et capiet pisces bonos et malos (MAT. XIII, 47). Mare utique est praesens saeculum; pisces in similitudine hominum posuit qui Verbo Dei de mari saeculi per aquam baptismatis in Ecclesia congregantur. Merito hoc in loco vox Ecclesiae dicit : frater meus per retiam auscultat, id est Verbum Dei in parabolis loquitur, ut occulto sermone capiat audientes. Nam sicut in retia nodi sunt et ligaturae, quibus macularum

spatia distenduntur, ita et in parabolis nonnulla quaestionum sunt vincula et obscuri nodi habentur, quaedam vero aperta et perspicua veritate patescunt, ut per haec homines capiantur [c. *restit.*, capiant *Heine*] et ad litus, id est ad regnum Dei, deducantur, ubi inter bonos et malos discrimen habetur *cf.* MAT. XIII, 48. — Cf. Heine, *Bibl. Anecd.*, p. 158 s.).

Sed invenerunt me, inquit, custodes qui servant et circumeunt civitatem (CANT. III, 3). Qui sunt isti custodes nisi scribae et pharisaei, id est principes Iudaeorum, qui hanc ipsam priscae legis civitatem magna observatione custodiebant? Omnia eius praecepta circumeuntes investigabant. Hic ergo custodes et sciscitores et inquisitores priscae legis invenerunt quidem Ecclesiam in Christi corpore natam, quando ipsi interrogantibus magis ubi Christus nasceretur responderunt in Bethlehem Iudae Christum nasci debere (*cf.* MAT. II, 4-5); sed eum retinere non meruerunt. — Denique quam modicum, inquit, transivi ab eis (CANT. III, 4). Quid est modicum nisi quia apud Deum nihil est alium grande? Et ideo modicum tempus ex nativitate usque ad passionem Domini pronuntiat. Cum enim post venerabilem passionem suam resurrexisset a mortuis, tunc eum invenit quidem Ecclesia, quem diligebat anima eius (*cf.* CANT. III, 4). A tempore autem dominicae resurrectionis missi sunt apostoli ut ex gentibus Ecclesiam congregarent. Ideo ait : Inveni eum et non relinquam eum (CANT. III, 4) : per caritatem quam ipse ad effusionem sanguinis habuit, sicut apostolus ait : Quis nos separabit a caritate Christi? (ROM. VIII, 35; — Cf. Heine, *Bibl. Anecd.*, p. 165).

Il faut conclure brièvement : les cinq homélies ou *tractatus* sur le Cantique des Cantiques sont d'un même auteur, et du même auteur que les vingt *Tractatus Origenis* [1].

1. Pas n'est besoin de dire longuement l'intérêt qui s'attache à une explication du Cantique des Cantiques, aussi ancienne, évidemment, que celle-ci. M. Bonwetsch a fait observer, à propos du commentaire d'Hippolyte qui vient d'être recouvré, — plus ou moins exténué, — par l'arménien (grusinien), que ce terrain scripturaire abondait naturellement, à l'époque des Pères, en fruits théologiques savoureux (cf. *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied*, dans *Texte u. Unters.*, *N. F.* VIII, 2c, 1902, p. 88-90; voir aussi du même, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche-Daniel u. Hohen Liede*, ib. I, 2 1895). Le malheur est que ces productions littéraires ont péri en majorité. La tradition patristique sur le Cantique ne se laisse rejoindre, intacte, qu'avec Grégoire de Nysse, Théodoret et Philon de Carpasia pour l'Orient, et pour l'Occident, ce qui est assez dérisoire, avec Juste d'Urgel et Aponius. D'Origène nous ne possédons, à part les fragments des chaînes, que les deux homélies (I, 1-10; I, 11-II, 13) traduites par saint Jérôme, et les quatre premiers des dix « tomes », dans la version de Rufin (I, 1-3; I, 4-13; I, 14-II, 10; II, 10-15); Hippolyte ne paraît qu'à travers la recension arménienne (I-III, 7) et la libre adaptation de saint Ambroise (dans plusieurs écrits, entre autres le *De Isaac et anima* et l'*Expositio in Ps. CXVIII*); le commentaire de Méthodius n'a pas laissé de traces certaines; et parmi les écrivains latins, Victorin, Reticius, peut-être saint Hilaire (cf. *De Viris ill.*,

II

Qui est cet auteur? — Après six années de recherches persévérantes, les *Tractatus Origenis* persistent à retenir à peu près inviolé leur secret, et rien n'autorise l'espoir de le leur arracher jamais à eux-mêmes. Leur nom est fictif, bien qu'ancien, et c'est pur hasard sans doute s'il n'est pas totalement inexact et couvre de fait des développements exégétiques à l'Origène, et même quelques fra-

c. 71, 82, 100) avaient écrit aussi des commentaires qui ont entièrement disparu. Ces derniers, on n'en saurait douter, suivaient la ligne tracée par le grand docteur alexandrin; ils ont dû être imités à leur tour plus ou moins expressément, et plusieurs des interprétations fixées par Origène se sont ainsi transmises par un enchaînement continu jusqu'aux glossateurs du moyen âge. Qu'y a-t-il maintenant derrière nos homélies elles-mêmes? La question ne saurait comporter de réponse précise, mais je ne doute pas que dans leur simplicité elles ne transposent un ou plusieurs modèles, dont nous ne pouvons plus juger. Dans l'état des faits, on ne peut les comparer qu'avec ce qui reste de l'œuvre d'Origène et d'Hippolyte. Or, elles retiennent tantôt quelques-unes des explications d'Origène, par exemple, le titre « Cantica canticorum, exprimant l'excellence, I, 5 « filii matris meae pugnaverunt contra me » — entendez saint Paul; tantôt et plus souvent celles d'Hippolyte, par exemple, I, 1 « ubera tua » — entendez avec Hippolyte, Philon de Carpasia et saint Cyrille d'Alexandrie les deux testaments, et assez semblablement avec le *tractator* les deux tables de la Loi; I, 5, « decoloravit me sol » avec référence à Mal. IV, 2; I, 16, les cèdres, c'est-à-dire les patriarches, et les cyprès, c'est-à-dire les apôtres; II, 1, le lis des vallées symbole de la résurrection du Christ (cf. Bonwetsch, *s. c.*, p. 2078). Et d'autres fois, elles unissent l'exégèse d'Origène à celle d'Hippolyte, pour la raison que les deux auteurs s'accordent déjà entre eux, par exemple I, 7 « pasce haedos tuos », à savoir les pécheurs; II, 15, « capite nobis vulpes », à savoir les hérétiques. Mais surtout il est remarquable que jamais le *tractator* ne semble en rapport direct et textuel avec l'un ou l'autre de ses illustres devanciers, alors qu'on s'attendait à le trouver, à tout le moins, dépendant d'Hippolyte, qu'il a utilisé ailleurs copieusement, au sujet des bénédictions de Jacob ou des enfants dans la fournaise. Puis la direction générale de son exégèse est réellement distincte, et menée d'un bout à l'autre sans ambages; il est vrai que les trois commentateurs reconnaissent également l'Église dans l'épouse du Cantique, mais chacun par ses propres yeux : pour Origène, elle est particulièrement l'*anima ecclesiastica* (Hieron., *Hom.*, I, n. 10), l'*anima in Ecclesia* (Rufin, *Lib.* II, cf. *P. G.*, XIII, 1800), pour Hippolyte, l'Église en tant que faisant suite à la synagogue (celle-ci sujet spécial des vingt-cinq premiers paragraphes de la trad. Bonwetsch), pour le *tractator* enfin l'*Ecclesia ex gentibus* (cf. Is c., *sup.* 153, *et appar. ib.*), l'humanité convertie, régénérée par le Christ qui en a revêtu la chair. Les trois points de vue convergent parfois: celui du *Tractator* est plus étroit, plus net aussi, permettant à l'objet de se présenter avec plus de relief. Mais enfin quoi qu'il en soit de l'originalité de cette intention, et quoi qu'il en soit au juste de la nature de leurs sources, nos cinq homélies demeurent jusqu'à nouvel ordre et à beaucoup près le commentaire latin le plus suggestif sur le Cantique des Cantiques, le plus ancien aussi, comme nous l'allons voir.

gments authentiques d'Origène en traduction glosée. Sous ce pseudonymat, l'enquête récente a su reconnaître peu à peu tout un réseau serré et prolongé de relations littéraires, enveloppant, à côté d'Origène, Minucius Felix, Tertullien, Hippolyte, Novatien, le traducteur de Saint Irénée, — puis Saint Hilaire de Poitiers, Lucifer de Cagliari, l'auteur du *De Fide* identifié couramment, bien qu'à tort, avec Phébade d'Agen, Gaudentius de Brescia, Rufin d'Aquilée, — enfin Evagrius, Césaire d'Arles, Isidore de Séville, Ansileube, Beatus de Liébana. Elle n'a pas réussi également à résoudre les complications de ce système, du moins dans sa partie centrale, la plus fortement nouée. Car on peut tenir désormais pour avéré que la première série des écrivains mis en cause ne représente vis-à-vis des *Tractatus* que des créanciers librement exploités, et que Novatien en particulier, n'en déplaise aux partisans opiniâtres de son autorité, n'a d'autre avantage sur ses compagnons que d'avoir été mieux dépouillé. De même on s'accorde à peu près pour mettre le troisième groupe, auquel j'estime qu'il faut joindre Evagrius, en dépendance garantie des *Tractatus*. En revanche l'embarras est extrême, au sujet des auteurs du IV^e^ siècle, et chaque nouvelle observation de détail contribue à l'accroître. Reprenons une fois de plus la question, pour en marquer précisément l'état.

Les relations sont ici indéniables, encore que dans un cas, celui de Gaudentius, elles doivent n'être, à mon humble avis, qu'indirectes, explicables par une source commune, tout comme on l'admet pour Zénon de Vérone, tout comme on doit l'admettre pour saint Hilaire, dans son *De Mysteriis* fragmentaire, non encore versé au débat (cf. Tr. VII, 78, 80, 82, et *De Myst.*, ed. Gamurrini 1887, p. 16-17 ; Tr. XII, 128, 130, 133, 136, et *De Myst.* p. 23-26). Mais à part ces analogies de pensée, qui ramènent seulement à une tradition exégétique établie, retraçable souvent, à travers Origène et Hippolyte, jusqu'à saint Irénée et saint Justin, voire jusqu'à la *Prima Clementis* et à l'*Epistula Barnabae,*

les autres rapprochements signalés constituent un véritable problème, par cela seul qu'ils sont expressément directs : quel sens en effet observent-ils? de quel côté se trouve la priorité, et de quel côté faut-il noter l'emprunt? C'est le défaut de ces constatations purement littéraires de ne s'offrir que rarement assez nombreuses ou assez formelles pour permettre l'absolue certitude sans le secours d'arguments étrangers. Présentement il me paraît impossible de prononcer sûrement, à s'en tenir aux textes discutés, si le premier *tractatus* est tributaire du commentaire de saint Hilaire sur les Psaumes, et le dix-huitième du libelle de Lucifer *Moriendum esse pro Dei Filio*, ou bien inversement. La balance penche à droite, puis à gauche, s'agite de nouveau et s'affole, pour ne trouver enfin le repos que dans un équilibre factice, sans résultat appréciable tout au moins.

Un moment, au lendemain même de l'édition des *Tractatus Origenis*, le *De Fide* du Ps. Phébade parut introduire un élément de solution déterminant. Dom Germain Morin releva dans cet écrit, fort justement, quelques indices de sa parenté avec le recueil homilétique, et plus opportunément encore, pour ne rien dire de plus, fit valoir que la notice consacrée par saint Jérôme (*De Viris Illustribus*, c. 105) à Grégoire d'Elvire, auteur probable du *De Fide*, mentionnait explicitement à côté de ce traité, qualifié d'*élégant*, « diversos mediocri sermone tractatus (compositos) ». Grâce à cette indication positive les faits littéraires prenaient une consistance absolue, et la conclusion s'offrait : les *Tractatus Origenis* revendiquaient pour auteur l'évêque d'Elvire, encore inconnu la veille, prenant rang à ce coup parmi les vétérans de la littérature chrétienne latine, près de Saint Hilaire et de Lucifer. Ce n'était pourtant qu'une intuition remarquable, qu'un examen attentif des données ne permit pas de vérifier. D'abord le *De Fide* n'appartenait que probablement à Grégoire d'Elvire, laissant place, en stricte logique, à un certain doute, susceptible de contrarier la démonstration; puis les traits de res-

semblance avec les *Tractatus*, du moins ceux qui étaient relevés, étaient presque insignifiants, trop faibles en tout cas pour légitimer une reconnaissance entre les deux prétendus frères [1]; enfin la thèse originelle se trouvait fâcheusement compliquée par la proposition d'attribuer encore au même Grégoire les sept livres *De Trinitate* du Ps. Athanase (et Ps. Vigile), voire le *Contra Arrianos* de Phébade. Avec sa conscience accoutumée, Dom Morin se rétracta aussitôt au sujet du *Contra Arrianos*, dont l'authenticité reposait décidément sur de solides arguments; et il aurait pu ajouter, je crois, pour achever de se justifier, que l'auteur du *De Fide* a eu entre les mains et sous les yeux l'œuvre de Phébade et s'en est inspiré en nombre d'endroits. Plus tard Dom Morin eut occasion de préciser très heureusement son sentiment touchant les livres *De Trinitate*, placés au début du V^e^ siècle et d'ailleurs en Espagne, mais n'ayant plus avec le *De Fide* que des liens de dépendance; en même temps (*Revue Bénédictine*, juillet 1902, 225, 229, 236, 244 s.), il donnait une preuve non équivoque de son désintéressement scientifique en inclinant résolûment les droits de sa première hypothèse devant les apparentes exigences de quelques faits nouveaux.

1. Voici, bien comptés, et avec les références mêmes de D. Morin (cf. *Revue d'Hist. et Litt. Rel.*, 1900, p. 148-151, et 155), ces indices : le plus important, *Hieremias receptissimus prophetarum* (*De Fide*, *P. L.*, XVII, 561 D, et Tr. 96,19), — ce qualificatif, qui a embarrassé, se trouve déjà, clairement expliqué par le contexte, dans Tertullien, *De Carne Chr.*, 20 : « ... Psalmi patrocinabuntur non quidem apostolae et haeretici et platonici Valentini, sed sanctissimi et *receptissimi* David »; il reparaît aussi, accolé au nom de Jérémie et introduisant le même texte que dans le *De Fide*, pris en effet pour modèle, dans le Ps. Athanase (*P. L.*, LXII, 255 C, cf. 242 C, 173 B, 209 B) et dans Evagrius, explicite sur le sens (ed. Bratke, 1904, 5,1; cf. 15,6 et 19,2); puis *qua de re* (De F. 555 C; Tr. 43, 10; 62,6; 103,15; 112,23); *ac proinde* (De F. 554 B, 559 B; Tr. « environ seize fois », — ma statistique de 1900, cf. *Bull. Litt. Eccl.*, 291 distingue 9 *ac proinde* et 10 *et proinde*); *ac per hoc* (De F. 554 B, 563 A; Tr. 32,20; 114,16); *suscipere hominem* (De F. 565 A, 565 B; Tr. 154,12); *induere hominem* (De F. 565 A, B; Tr. 149,19); enfin *subdolus* (De F. 553 A [dans Tr. 109,9; 171,25]; *Sermo*, i. e. Verbum (De F. 554 B, 555 C; Tr. 118,2; 210,6). — Il est juste de noter que ces observations, parfaitement fondées d'ailleurs, étaient grossies et paraissaient d'autant fortifiées par les appoints du Ps. Athanase et de Phébade. Depuis lors deux ou trois détails, beaucoup plus considérables, ont été remarqués, d'où il a paru ressortir que les *Tractatus* avaient utilisé le *De Fide*; mais on verra que les relations sont autrement profondes et nombreuses.

L'un de ces faits était l'affinité, signalée plus haut, entre un passage des *Tractatus* et un autre de Gaudentius. Un second, autrement imposant, d'une brutalité presque écrasante, était la correspondance littérale de l'homélie VII, 3 d'Origène-Rufin sur la Genèse, et du troisième *tractatus*, p. 27-28, exposant d'après saint Paul le symbolisme du jeu d'Ismaël et d'Isaac. Le premier, en juillet 1900 (*Études*, t. LXXXIV, p. 249), le P. de Grandmaison nota, sans insister, le rapport des deux textes; puis Dom C. Butler en fit ressortir les dures conséquences avec force, par trois fois; et tout récemment Dom De Bruyne reprit et compléta bien à propos l'argument : le bref développement de Tr. 29, 7-10 sur l'outre d'Agar a aussi son répondant *ad verbum* dans Origène-Rufin (*P. G.*, XII, 202 A-B; cf. *Revue Bénédictine*, avril 1906, 173). Or le *tractator*, il y faut consentir, n'est ici ni plus ni moins qu'un plagiaire, que sa manière trahit, ou plutôt ici comme ailleurs — quand il pille Tertullien ou Novatien — un plagiaire sans feinte, opérant à découvert et vite, rajustant tant bien que mal, et plutôt mal que bien, ce qu'il trouve à son goût, lui d'ailleurs habile écrivain lorsqu'il met en œuvre ses propres ressources. Il se cache si peu que ses transitions récurrentes sont évidentes, et conçues dans son style familier (par exemple, p. 27, 10 *nam et*, 17 *nunc vero fratres attendite quod dico*, 19.. *etenim*, 21 *et ideo*, 25 *unde dilectissimi fratres videte;* p. 28,3 *quapropter*, 4 s. *sed quia.. proinde;* p. 29,6 *nam et aliter intellegi potest.*, 8 s. *et ideo... quia;* comparer *Bull. de Litt. Eccles.* 1900, 293). Alors doit-on conclure que l'homélie d'Origène-Rufin fournit un *terminus a quo* assuré, et que les *Tractatus Origenis*, rejetés après 398-408 — dates de la dernière période littéraire de Rufin († 410) à Aquilée, appartiennent tout au plus à la première moitié du V^e^ siècle? La démarche paraît normale, et on l'a accomplie volontiers; elle est cependant trop prompte.

Avant de faire ce pas immense, qui jette en plein inconnu,

jusqu'au VI[e] siècle avancé ou même au-delà, il faudrait être sûr du terrain sur lequel on prend appui. Or, sérieusement, cette traduction des homélies d'Origène sur l'Hexateuque, de celles sur la Genèse entre autres, que vaut-elle, et quelle confiance mérite-t-elle, pour une critique précautionneuse, quand Rufin lui-même a pris soin de nous avertir explicitement qu'il a traité son document, et nommément pour la Genèse, avec une extrême liberté, qu'il l'a supplémenté à sa guise, sous prétexte de transformer cette simple parénèse en commentaire didactique (« ... supplere cupimus... ; ... quae deerant suscepimus... » cf. *Interp. comm. Origenis in Rom. epil., P. G.*, XIV, 1291 ss.)? On sait aussi bien, par des preuves multiples, à quel point Rufin, son ancien ami Jérôme, tous les anciens en général étaient des témoins peu fidèles et des interprètes peu recommandables, au tarif de nos habitudes. Et donc, qu'y a-t-il derrière ce passage de l'homélie septième, auquel correspond la page incriminée du troisième *Tractatus?* pourquoi ne serait-ce pas un de ces développements surajoutés « explanandi specie » (cf. *Interp., s. c.*), et bien sûr point improvisé pour la circonstance, mais pris d'ailleurs, emprunté à quelque commentateur latin, peut-être au plus réputé en ces temps, à celui que ses travaux et ses tendances exégétiques désignaient spécialement au traducteur d'Origène, Victorin l'évêque de Petabio? Pure hypothèse, dira-t-on; et il est vrai. Mais il suffit, pour qu'on ait le droit de la proposer, à titre d'explication provisoire, et sans y attacher aucune importance, qu'elle rende compte des faits ou plutôt que seule, en attendant une solution plus précise, elle réponde à peu près exactement aux faits. Car la situation est celle-ci, à juger sincèrement : un détail littéraire aussi faible, à tout prendre, que cette coïncidence d'une vingtaine de lignes entre Origène-Rufin et les *Tractatus Origenis* aura-t-il raison de la masse entière de ces mêmes *Tractatus*? un point obscur projettera-t-il son ombre sur tout le corps, qui est clair dans l'ensemble, et le dérobera-t-il ainsi aux regards? ou en d'au-

tres termes, puisqu'il ne s'agit enfin que de chronologie, les dates de Rufin prescriront-elles celle des *Tractatus*? et je prétends dire là, bravement, que les *Tractatus*, tels qu'ils sont entre nos mains depuis six ans, portent avec eux leur date, quoi qu'il en soit de leurs relations avec l'homélie d'Origène-Rufin.

Je n'y insisterai d'ailleurs qu'un peu, estimant avec tout le monde que ces données réelles que j'ai déjà indiquées, et qui sont la langue, le texte biblique, l'exégèse et la théologie des *Tractatus*, qui représentent l'être personnel des *Tractatus*, sont cependant à la fois trop vagues et trop individuelles pour satisfaire entièrement notre curiosité, et surtout pour faire taire les réclamations de la critique, toujours prétentieuse et questionneuse. Néanmoins l'argument est valable, à défaut d'autres, et je crois qu'il est assez fort pour empêcher le texte de Rufin de faire obstruction, et nous libérer de sa hantise. En tout cas les professeurs Bardenhewer, Funk et Harnack, — le jury le plus compétent qui soit, a-t-on pu dire, en matière d'ancienne littérature chrétienne, — s'y sont prudemment tenus, en déclarant chacun, équivalemment, contre la thèse des novatianisants, que les *Tractatus Origenis* appartenaient apparemment, au plus tôt, à la deuxième moitié du IV^e^ siècle. La réserve impliquée dans ce jugement importe peu, et c'est son énoncé positif qui est à retenir. Quand on apprécie du dehors et sans parti-pris les *Tractatus*, en les embrassant tous ensemble dans son opinion et sans arrêter son attention à un accident littéraire particulier, la date approximative qui se présente immédiatement à l'esprit est, non pas le III^e^ siècle ni le VI^e^, l'âge de Novatien ou celui de saint Césaire, mais bien, entre ces régions extrêmes et excentriques, la seconde partie du IV^e^ siècle, et à préciser encore, le troisième quart du siècle un peu raccourci en avant, un peu prolongé en arrière : ce très intéressant moment de transition, dominé, dirigé par le généreux évêque de Poitiers, où la pensée

chrétienne en Occident, depuis un siècle et plus stationnaire, recueille assez de forces pour attester bientôt sa maturité avec les Ambroise et les Augustin. La langue théologique commence alors de se fixer d'après le modèle de frappe créé jadis par Tertullien ; la forme littéraire, soucieuse d'art pour rendre la vérité plus persuasive, se reprend à appliquer les procédés de rhétorique illustrés déjà par saint Cyprien ; la Bible latine, oubliant qu'elle n'est qu'une version, se répand et se manifeste avec une liberté et une variété qui voudront être prochainement réfrénées ; l'explication scripturaire, candide et élevée, tient les lignes tracées par Origène et aussi par Hippolyte ; alors surtout la doctrine trinitaire et christologique s'élabore, s'ordonne et s'équilibre, — non sans efforts ni hésitations, — selon le sens profond de la foi traditionnelle, prenant enfin conscience d'elle-même, mais en outre, ce qui était un peu plus difficile à réaliser, conformément aux indispensables notions de l'orthodoxie nicéenne et pour les besoins de la polémique contre l'arianisme. Tout est en travail et en progrès, en voie d'aboutir et d'exister ; tout est imparfait, en comparaison de l'époque qui suit : c'est la sixième heure, laborieuse et féconde, mais fugitive plus qu'aucune autre. Il ne convient pas à cette place d'entrer dans les détails ni les précisions, et cet aperçu, si large qu'il soit, suffit, à moins que je ne m'abuse, pour situer les *Tractatus* dans leur milieu. Dans le chœur conduit par Hilaire, et où figurent à divers titres Phébale d'Agen, Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari, Zénon de Vérone, et un peu plus tard Marius Victorinus, Faustin, l'hérétique Priscillien, qui sont du moins sous l'influence directe des écrits de l'évêque de Poitiers, l'auteur des *Tractatus* occupe le second rang. Il est un homme d'authentique tradition latine, lié au passé de tous côtés. Il possède le génie de sa race et de son temps, rigide à certains égards, très souple à d'autres. Sa formation théologique a dû s'opérer entre les années 350 et 360, et sans trop de peine, encore qu'il ne fût plus alors, semble-t-il, dans la première jeunesse : la doc-

trine de l'homoousie, telle que saint Hilaire s'employait à la formuler utilement pour les Occidentaux, n'était pas seulement d'accord avec sa croyance, mais connaturelle en quelque sorte à son tempérament. A ce point de vue, les quelques enseignements de théologie proprement dite que renferment les *Tractatus* sont des plus instructifs, et les professeurs de Greifswald et d'Erlangen l'ont bien montré, en les expulsant coûte que coûte comme des interpolations postnicéennes. Déclarer le Christ « Filius Dei, Deus verus de Deo vero, unigenitus ab ingenito » (Tr. 33,19 s.), « verus Deus et verus Filius unigenitus, de ingenito natus » (Tr. 211,17 s.), ou d'ailleurs se contenter ordinairement de l'appellation « Filius » ou « Filius Dei », comme exprimant au mieux le mystère de sa naissance et de sa nature, puis en bonne logique énoncer que le Père, le Fils et l'Esprit sont d'accord et en équivalence (« aequali potestate et indifferenti virtute », Tr. 157,12), ce n'était pas seulement traduire sa foi en saines et assez sobres formules, mais vraiment résumer pour le vulgaire les raisonnements prolongés du magistral *De Trinitate* et faire passer dans l'usage courant les vocables mêmes posés, exposés et répétés à satiété au cours des douze livres du traité. Saint Ambroise et surtout saint Augustin réclameront un peu plus que cette doctrine stricte, si volontiers limitée aux termes de la génération incompréhensible du Fils et de son unité avec le Père, si réservée sur le Saint-Esprit, quand il fallait parler d'autre chose que de ses effets dans l'Église; ils honniront sinon comme hétérodoxes, du moins comme fort suspectes des propositions aussi audacieuses ou aussi naïves que celle-ci, matériellement apollinariste, mais où saint Hilaire, même à la fin de sa carrière, n'eût pas vu malice : « caro hominis, quam Dei sermo susceperat... » (Tr. 184,13 s.), et que cette autre, sabellienne bon gré malgré : « Spiritus Dei... venit ad virginem ut hominem sibi exinde in virginis utero plasmaret » (Tr. 209,20 s., cf. Jordan, *op. c.*, p. 131 s.). Le *De Trinitate* en douze livres date des années d'exil 356-357, et

le *De Synodis* en 359 y apporta d'heureux correctifs en faveur des homoiousiens d'Asie; la série des neuf livres *De Fide, De Spiritu Sancto, De Incarnationis dominicae sacramento* est contemporaine (377-382) des synodes de Constantinople et de Rome, particulièrement décisifs touchant la doctrine du Saint-Esprit; les quinze livres *De Trinitate,* empreints du grand génie spéculatif du docteur d'Hippone, écrits pour pénétrer le mystère de l'essence divine une et trine, furent publiés en 415 : les trois ouvrages représentent autant d'étapes dans la marche en avant de la dogmatique latine. Des *Tractatus Origenis,* pour si peu qu'ils sont tournés vers l'expression des choses théologiques, il faut convenir qu'ils se placent, quant à leur inspiration foncière, dans la suite immédiate du premier, et sans se ressentir beaucoup de l'influence du *De Synodis,* — ou bien qu'ils manquent de sens.

***

On devrait se résigner à n'en savoir pas davantage, et même à douter du témoignage que les *Tractatus Origenis* se rendent à eux-mêmes, si par bonheur les homélies sur le Cantique ne venaient les doubler. Celles-ci en effet apportent avec elles un nom et en recouvrent aussitôt leurs frères abandonnés : le nom que nous attendions, plusieurs fois émis dans les pages qui précédent, celui-là même que Dom Morin, par une sorte de divination, prononça naguère : Grégoire l'évêque d'Elvire en Bétique, l'adversaire impitoyable du vieil Hosius signataire du « blasphème de Sirmium » (357), puis le partisan décidé de Lucifer à la suite du synode d'Alexandrie de 362, qui avait eu le tort aux yeux de ces saints intransigeants de proclamer l'indulgence, enfin l'un des chefs reconnus de la secte luciférienne depuis la disparition de l'évêque de Cagliari (370-371), et sans doute jusqu'à sa propre mort — postérieure à l'année 392,

après laquelle le schisme ne dut pas prolonger beaucoup son existence [1].

1. Je m'en tiens à ces indications sommaires, que je crois vérifiées par les textes, au sujet du rôle extérieur de Grégoire d'Elvire : d'abord, parce que rien de plus n'importe ici, et aussi parce qu'après l'exposé fantaisiste que fait de toute cette histoire Dom Gams dans son ouvrage sur l'Église d'Espagne (II, 1894, 256-9, 279-282, 310-314), il est embarrassant de ne pouvoir reprendre la question qu'à demi. Voici, en attendant mieux (voir d'ailleurs Daniel dans *Dict. Chr. Biogr.*, II, 1880, 739 B-741 A, art. *Gregorius Baeticus* qui est un bon exposé des arguments de D. Gams, et au point de vue du schisme luciférien, G. Krüger, *Lucifer Bischof von Calaris*, 1886, 76-80), nos sources d'information : le *Libellus Precum* de 383, pétition des prêtres luciférien Faustin et Marcellin aux empereurs Valentinien II, Théodose et Arcadius pour les intérêts de la petite église (dans *P. L.*, XIII, 81 ss. et dans l'*Avellana*, ed. Günther, 1894, 1-44; cf. c. 9-10, 20, 25, 27); c'est naturellement une apologie de Grégoire et un pamphlet contre Hosius, mais, même dans cette mesure, un document de premier ordre (cf. *Realencyclopädie für prot. Theol. u. Kirche*, V, 1898[3], 781 s., art. *Faustinus* par Krüger; et VIII, 1900[3], 382, art. *Hosius* par Loofs; Krüger, *s. c.*, p. 62 s.; 82 ss., 94 ss.); — le rescrit de Théodose au préfet du prétoire Cynégius, en réponse à l'adresse susdite, et d'ailleurs favorable, pour 384 (après janvier; — dans *P. L.*, *ib.*, 107, et Günther, *s. c.*, 45; cf. Krüger, *s. c.*, p. 62, n. 2, et 96; — Krüger fait remarquer avec esprit que par « une ironie du sort » l'édit impérial qui consacre le schisme est en même temps la dernière nouvelle positive que nous en ayons); — la lettre libellée au nom d'Eusèbe de Verceil *Domino sanctissimo fratri Gregorio episcopo* (dans le *Fragmenta ex opere historico* de saint Hilaire, XI, 5, *P. L.*, X, 713), et dont M. l'abbé Saltet a récemment montré (*Bull. de Littér. Ecclés.*, 1905, p. 225 ss. et 232 s. : *La formation de la légende des papes Libère et Félix*), avec beaucoup de pénétration et le caractère apocryphe et l'origine luciférienne; — la note de saint Jérôme dans sa Chronique *ad ann.* 370 (374), date de la mort de Lucifer (*P. L.*, XXVII, 502 s.; cf. Krüger, *s. c.*, p. 56, et n. 3 et 5); — enfin, la notice littéraire du *De Viris Illustribus* (c. 105), qui est notre donnée extrême (392). Ajoutons encore que le schismatique Grégoire d'Elvire, mieux partagé que son contemporain *saint* Phébade, l'évêque d'Agen, est mentionné au martyrologe romain (24 avril), et cela grâce, non pas à Baronius, mais à Usuard (cf. *P. L.*, CXXIII, 967; ASS., *Apr.*, III, 269); mais Usuard, sans aucun doute, n'a fait que perpétuer une tradition locale, recueillie par lui-même, lors de son célèbre voyage hagiographique de 858 qui le conduisit jusqu'à Cordoue (cf. Florio, *De sancto Gregorio Illiberitano libelli De Fide auctore*, Bononiae, 1789, p. 35-41); — et c'est bien la même tradition qui se trouve consignée dans le calendrier arabe de 961 : (24 avril) « in ipso est festum sancti Gregorii in civitate Granata » (d'après la traduction de Dozy, cf. Dom Férotin, *Liber Ordinum*, 1904, p. 463 et XXXIII ss.). Quant à prétendre de là avec Florio, Florez (*España Sagrada*, XII, 1761, 116-141), Baronius (*ad ann.* 871, n. 71) et d'autres que Grégoire ne s'égara jamais dans le schisme ou qu'il eut grand soin de rentrer à temps dans l'unité, c'est aller assez avant dans la voie de la conjecture et de l'indiscrétion : pour l'histoire, et devant le bon sens chrétien, Grégoire d'Elvire demeure schismatique, tout saint qu'il ait pu être à part lui, et à un moment quelconque aux yeux des habitants de Grenade (l'ancienne Elvire); et pareillement Lucifer, dont on doit se souvenir comment l'autorité légitime refusa au XVII[e] siècle de décréter la sainteté et sanctionner le culte. — Après tout cela, deux seuls détails sont d'intérêt littéraire : les relations de Grégoire d'Elvire avec Lucifer, puis l'allusion faite dans la lettre du Pseudo-Eusèbe à des *tractatus* : « quibus potes *tractatibus*, quanto labore praevales, trangressores obiurga, infideles increpa, nihil metuens de regno saeculari, ut fecisti, quia potior est qui est qui in nobis est quam qui in hoc mundo »; le témoignage du *De Viris* se voit confirmé ainsi de façon assez expresse.

J'exposerai le fait tel qu'il se présente, sans crainte d'en diminuer la portée. Deux des manuscrits qui ont conservé les cinq homélies, le *Rotensis* et le *Portuensis*, les font précéder d'une courte préface que l'éditeur de la *Bibliotheca Anecdotorum* n'a pas dédaigné de publier (p. 134), tout en remarquant qu'elle ne mérite pas davantage l'attention, si ce n'est au titre de pièce factice. Ici toutefois elle veut être examinée rapidement, pour ne créer pas de difficultés après coup. Presque toute la matière en est dérivée, et dans les termes mêmes, du début de l'homélie première d'Origène sur le Cantique, telle que nous la possédons dans la traduction de saint Jérôme (cf. *P. L.*, XXIII, 1176 A-B.; — rapprocher le *prooemium*, n. 10, *P. L.*, LXXIX, 477 C, du commentaire *Postquam a paradisi gaudiis*, conçu sous la même influence) :

(Iam vero in canticis canticorum figuraliter sub epithalami carmine) quatuor (Salomon introducit) personas : virum (scilicet) et sponsam, cum sponsa adolescentulas, cum sponso sodalium greges; alia dicuntur ab sponsa, alia ab sponto, nonnulla a iuvenculis, quaedam a sodalibus sponsi. Sponsus Christus (significatur), sponsa Ecclesia sine macula et ruga, de qua scriptum est : Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam; eos vero qui cum sint fideles iuxta modum quendam adepti videntur salutem, animas (significari) credentium ut [et *Hier*] adolescentulas esse cum sponsa; apostolos [*corr.*, apostolus! *Codd.* : angelos *Hier.*] vero et eos qui pervenerunt in virum perfectum (sponsi [?] significari) viros cum sponso.

Jusque-là, sauf dans la phrase d'introduction qui semble être du centonisateur lui-même, s'inspirant ou non des premiers mots de l'homélie qui suit, le texte de saint Jérôme paraît seul, à peine modifié, et il répond presque aussi mal au commentaire subséquent qu'il représente certainement l'authentique pensée d'Origène : notre homéliste est précisément indépendant d'Origène et original, en ceci qu'il voit dans les mystiques compagnes de l'Épouse soit les « plebes ex gentibus congregatae » soit les « plebes synagogae », et jamais les âmes militant sur terre, de même dans les amis de l'Époux les apôtres sans doute — et la

lecture « apostolos », dans les lignes qui précédent, est un non-sens où se trahit la main du rédacteur, — mais non pas les anges ni les âmes arrivées à la perfection; le sens tropologique, pour parler exactement, celui que saint Grégoire de Nysse par exemple ou saint Grégoire le Grand, avant saint Bernard, développèrent presque exclusivement, l'a laissé à peu près indifférent. Le prologue continue :

In hoc autem libro prius sponsa loquitur dicens : Osculetur me osculo oris sui, ac si dicat : tangat me dulcedine praesentiae unigeniti Filii redemptoris mei.

Et cette fois, après un membre de raccord, nous retrouvons une phrase typique de saint Grégoire le Grand, celle-là même qui a passé en tête de la plupart des commentaires formés d'après les Morales. Pour finir :

Haec pauca de operibus Salomonis, sub aenigmatibus dicta, lectori in prologo exposuisse sufficiat.

— où il y a imitation probable de la conclusion de notre première homélie, et aussi aveu implicite que le morceau dans son entier est une composition postérieure aux *tractatus* suivants, pour l'utilité du « lecteur ». Aussi bien, sans parler de la teneur même du texte de nos homélies ni du titre de *liber* qui leur est imposé, *Explicit liber primus : Incipit liber secundus* etc.), tout leur contexte littéraire, comme le *Rotensis* et le *Barcinonensis* le font connaître, donnait à prévoir que c'est bien à un recenseur ou collecteur intéressé aux écrits sapientiaux, et spécialement révérent du nom de saint Grégoire, que nous devons l'heureuse conservation de ces *relliquiae*.

Le prologue mis à part, le *Portuensis*, assez mal défini par la faute de Heine, paraît abrupt, sans aucune suscription. Le *Rotensis*, en revanche, introduit le prologue par cet intitulé : *Incipit praefatio Epithalamii a beato Gregorio papa Romenti edito*, et le termine, semble-t-il : *Explicit prologus*; alors il reprend : *Incipit Tractatus Gre-*

gorii papae eiusdem Epithalamii. Osculetur me osculo etc., et donne régulièrement selon sa recension personnelle chacune des cinq homélies, traitée de *liber*, ainsi que j'ai dit. Le *Barcinonensis*, qui est d'une autre lignée, n'a pas de préface et commence aussitôt après les homélies sur Ézéchiel et le premier commentaire sur le Cantique attribué à saint Grégoire : *Incipit Epitolamium* [*sic, teste Villanueva, s. c.*] *Gregorii*. Il ne porte pas d'*explicit* général, mais le *Rotensis* y supplée, pour notre instruction, par cette formule qui est réellement le mot de la fin : *Explicit Explanatio beati Gregorii Eliberritani episcopi in Canticis Canticorum.*

Ainsi parlent les manuscrits, et leur témoignage n'est pas récusable. Ils expriment une tradition littéraire très formelle, très apparente par-dessous les retouches, également faciles à démêler, que les copistes lui ont fait subir.

D'abord le prologue est décidément sans prix, à part l'indication du titre, et pour autant que celle-ci est une confirmation et une interprétation du titre même des homélies. Ces dernières, grâce au phénomène de l'homonymie, qui n'a pas manqué d'autres fois, dans l'histoire de la littérature, d'avoir les mêmes intéressantes conséquences, prirent rang à une certaine époque, et sans doute dès le septième siècle, parmi les œuvres de saint Grégoire le Grand († 604), si réputées, si tôt et si souvent copiées en Espagne, authentiques ou non. On ne saurait expliquer autrement l'aventure : l'autorité de saint Grégoire le Grand a tiré de l'oubli et sauvé de la ruine une partie de l'œuvre d'un de ses ancêtres latins, porteur du même nom. Dans le fait, les deux manuscrits, dont nous avons l'analyse, rattachent nos pièces à des commentaires couverts du nom de saint Grégoire, et cette disposition, y compris l'accompagnement du prologue, ne peut qu'être ancienne d'une part ou de l'autre, plus probablement du côté du *Rotensis*. La note initiale de celui-ci est capitale pour l'identification, et je pense qu'il faut tenir pour absolument originale la liaison — sans

l'épithète béatifiante : TRACTATUS GREGORII ; c'est l'heureuse et intelligible réplique du titre fictif, méconnaissable : *Tractatus Origenis*, la réponse positive à l'allusion de saint Jérôme dans le *De viris* et du Pseudo-Eusèbe de Verceil. L'*incipit* du *Barcinonensis* mérite aussi considération et on le peut prendre pour un raccourci ancien, comme les copistes ont maintes fois pratiqué, attestant dans l'intitulé primitif la présence du terme *Epitalamium*. Enfin l'*explicit* du *Rotensis*, si suspecte qu'en soit la prolixité, achève de nous renseigner en désignant et caractérisant, sans conteste possible, le Grégoire mis en cause : GREGORII ELIBERRITANI EPISCOPI ; et néanmoins j'ai la témérité de prétendre que nous eussions bien retrouvé nous-mêmes la personnalité de l'auteur à partir de son nom seul, et sans ce supplément précis d'information. Bref les trois notes manuscrites représentent, chacune pour sa part, quelque chose du titre authentique, qu'on peut rétablir approximativement : *Tractatus Gregorii Eliberritani Episcopi de Epitalamio* [1].

1. Je ne veux pas laisser sans réponse une petite objection, susceptible d'amoindrir l'argument paléographique. Un manuscrit de Tolède a été signalé plus haut, d'après Heine, pour un commentaire tardif sur le Cantique, sous cette rubrique : « Beati Gregorii episcpi Illiberitiani explicatio in Cantica Canticorum », et de ce chef on pourrait dire que le titre n'a pas plus de valeur dans un cas que dans l'autre. Mais, à y réfléchir un peu, on en vient plutôt à supposer que ce *Toletanus*, qui est en même temps témoin pour le fragment attribué à Juste de Tolède « de aenigmatibus Salomonis », est en relation avec les manuscrits qui nous ont livré les homélies authentiques de Grégoire d'Elvire ; en particulier, il ne m'étonnerait pas que notre manuscrit de Porto fût aussi celui-là que Heine (*Bibl. Anecd.*, p. 196) a utilisé, avec le *Toletanus*, pour l'édition dudit fragment, et dont il marque la cote (« Codex Portuensis numero DCCC assignatus »). Puis, s'il est vrai que l'indication est ici mensongère, tout ce qu'elle signifie est que le nom de Grégoire d'Elvire faisait autorité dans la littérature sur le Cantique des Cantiques, et une telle attestation ne saurait nous contrarier. — Une autre fois encore, le nom de Grégoire d'Elvire fait l'objet d'une mention littéraire : dans le Catalogue de l'abbaye de Pomposa, au diocèse de Ravenne, date de l'année 1093 et détaillant soixante-dix volumes (cf. G. Mercati, *Il Catalogo della biblioteca di Pomposa*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, XVII, 1896, 143-177) ; l'un de ces volumes, n. 27, est ainsi décrit : « Eiusdem [Hilarii] expositio fidei ad synodum. Liber de Trinitate Gregorii Hispaniensis Elebritanae sedis episcopi ad Gallam Placidiam. Apologeticum Gregorii Nazianzeni episcopi, eiusdem liber de nativitate Domini I, de Epiphania I, cum de agro revertetur ad imperatorem I, de continentia et unitate monachorum I, de grandinis vastatione cum pater episcopus re[ticeret I] » (cf. Montfaucon, *Diar. Ital.*, 1702, p. 85; G. Becker, *Catal. biblioth. antiqui.*, 1885, p. 160; Mercati,

Les manuscrits nous font atteindre les cinq homélies sur le Cantique dans les provinces du nord, Aragon et Catalogne, à partir du X^e^ siècle. A la fin du VIII^e^ siècle, nous les rencontrons dans les Asturies, au monastère de Saint-Martin de Liébana, entre les mains de l'abbé Beatus, qui connut aussi, comme Dom Ramsay l'a naguère indiqué, les *Tractatus Origenis*. Il me paraît que saint Isidore de Séville († 636) s'est inspiré du début de la première homélie, quand il a tracé dans ses Etymologies (VI, c. 2, n. 20) cette définition : «... Canticum Canticorum ubi per epitalamium

s. c., p. 163 s.), Montfaucon, qui publia le premier le Catalogue, expliqua aussi le malentendu créé au sujet de Grégoire d'Elvire : « Est Faustini epistola ad Flacillam » ; et en effet, il n'est pas douteux que l'écrit visé est le traité *De Trinitate sive de Fide contra Arrianos* que nous avons d'autre part directement (*Cod. Colon.* XXXIII, *Darmst.* 2029, s. IX, fol. 65^r^-100^v^) sous le nom de Faustin, l'un des auteurs *Libellus Precum* : Gennade (*De Viris Ill.*, c. 16) est garant des droits de ce dernier. Mais en cela le Catalogue de Pomposa ne dépasse pas le témoignage du manuscrit qu'il signale ; et c'est ce manuscrit lui-même qui reparaît dans l'édition romaine de 1575 : *Gregorii Baetici, Heliberitanae sedis antistitis, liber de Trinitate sive de Fide nunc primum editus studio Achillis Statii*, et un peu plus tard, par la faute de ce Stazio, dans la *Bibliotheca Patrum* de 1589, t. IV, p. 1273, voisinant de la manière la plus ridicule avec son Sosie, le véritable *Faustini episcopi de Fide contra Arrianos*, ib., p. 839. Achile Stazio affirme dans la préface qu'il donne son texte « *sulla fide del codice pomposiano* », trouvé à Pomposa même par le bénédictin Germain de Gênes, et à lui communiqué. Qu'est devenu, par parenthèse, ce manuscrit ? C'est un regret pour le prochain éditeur de Faustin de ne pas le savoir jusqu'à présent ; j'ai supposé un temps qu'il était conservé à la bibliothèque Vallicelliana avec les autres livres et papiers de Stazio, légués par lui à l'Oratoire où il mourut, mais un correspondant m'assure qu'il ne s'y trouve plus, s'il y fut jamais. Quoi qu'il en soit de ce point, l'attribution à Grégoire d'Elvire de l'écrit de Faustin ne s'explique pas cette fois, à mon avis, par une confusion sur le nom de Grégoire, confusion qui eût été occasionnée par la proximité de la petite collection des homélies de Grégoire de Nazianze-Rufin (cf. D. Morin, *Rev. Bén.*, 1902, p. 236, n. 2) ; plutôt elle n'est rien d'autre qu'une correction artificielle et relativement récente, la conjecture d'un scribe ou d'un reviseur érudit qui avait peut-être remarqué la notice de saint Jérôme sur Grégoire d'Elvire, mais surtout avait associé son nom avec celui de Faustin, son panégyriste, à partir du *Libellus Precum* ; et d'ailleurs, le détail est tellement isolé qu'il n'autorise aucune conclusion sérieuse. — Je ne mentionne que pour n'être pas incomplet les fausses chroniques du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle : celle de *Dexter* (Román de la Higuera), où Grégoire d'Elvire, évêque pour la période 388-423, est donné fort malhabilement comme l'auteur du *De Fide vel de Trinitate* adressé à Galla Placidia (*ad ann.* 423, *P. L.*, XXXI, 549 s., et cf. 525 s., 543 s.) ; celle de *Haubertus* (Antonio de Lupian Zapata), qui n'inclut rien moins qu'un *Martyrologium Sancti Gregorii Baetici*, liste dressée par Grégoire lui-même de cent quatre-vingt-dix martyrs, victimes de la persécution de Dioclétien et de Maximien ! Toute cette triste littérature ne mérite que de retomber à jamais dans l'oubli, puisque justice en a été faite une fois pour toutes (cf. D. José Godoy Alcántara, *Historia crítica de los falsos Cronicones*, Madrid 1868, p. 129 ss., 265 ss.).

« carmen coniunctionem Christi et Ecclesiae mystice canit « [Salomon] : dictum autem Canticum Canticorum eo quod « omnibus canticis praeferatur quae in scripturis sacris ha- « bentur... » (*P. L.*, LXXXII, 232); et assurément l'archevêque de Séville, dans la province de Bétique, le dernier des Pères et le premier des polygraphes médiévaux pour l'Espagne, le possesseur d'une si riche bibliothèque serait bien dans son rôle en recevant et hospitalisant parmi ses livres, à côté des *Tractatus Origenis* qu'il a exploités librement, bien plus en sauvant pour la postérité notre petit recueil. Mais voici d'un point qui n'est qu'un peu plus distant d'Elvire que Séville, — de Béja en Lusitanie, et d'un écrivain ecclésiastique plus âgé d'un siècle que saint Isidore, — de l'évêque Apringius, contemporain de Theudis roi des Wisigoths 531-548 (cf. Dom Férotin, *Apringius de Béja, son Commentaire de l'Apocalypse,* 1900. Préface, p. VI), une attestation expresse des homélies de Grégoire d'Elvire. Apringius explique le verset. Ego sum alpha et omega, principium et finis... (APOC. I, 8), et il débute : « Licet « et maiores nostri bene atque utiliter de re ista tracta- « verint, disserendo quoad [*coni.*, quod *Cod.*] peristeram « id est columbam, in cuius specie sanctus legitur Spiritus « apparuisse, dum baptizaretur in Iordane Dominus ab Io- « hanne filio Zachariae : quae peristera per graecum com- « putum octogintos reddit, quod est omega, et ad alfa re- « vertitur, quod unum significat, atque ita divinitatem « sancti Spiritus in Trinitatis unitate commendat, — sic « foveat [faveat *Beatus*] ipse Spiritus sanctus ut et nos ali- « quid maioribus nostris mereamur adiungere » (ed. Férotin *s. c.*, p. 5)[1]. La suite sera donc de son crû : une consi-

1. Il faut comparer en outre Florez, *Sancti Beati .. in Apocalypsin .. Commentaria*, Matriti 1770, p. 41 : tout le morceau, aussi bien d'ailleurs que le commentaire presque entier d'Apringius, a été en effet reproduit par Beatus dans son recueil, véritable « chaîne », et Beatus est un témoin considérable à côté du manuscrit de l'Arnamagnéenne. Voir là-dessus Dom Ramsay, *Le Commentaire de l'Apocalypse par Béatus de Lebana*, dans *Revue d'Hist. et Litt. Religieuses*, VII, 1902, p. 431 ss.; et sur le passage même d'Apringius qui nous occupe, F. Fita, *Apringio obispo de Beja*, n. 5, *El crismon y la mistica paloma*,

dération sur les traits symboliques qui conforment les deux lettres en grec et en latin; et peu nous importe. Ce qui est précisément intéressant, c'est de retrouver, sans méprise possible, l'exégèse prêtée aux ancêtres et devanciers (*maiores nostri*) dans notre troisième homélie (*Bibl. Anecd.*, p. 153). Je publie tout le développement.

Et addidit : Vide si speciosa soror mea, vide si decora (CANT. I, 14). Hoc Christus pro Ecclesia dicit. De specie autem et decore iam tractavimus. — Oculi tui ut columbae (*ib.*, I, 14) : oculos columbae cum nominat, lumina spiritalis gratiae manifestat, quibus et praeterita et praesentia et futura videmus. Columbam autem Ecclesiam, non solum propter simplicitatem et innocentiam nominat, eo quod nullo [*corr.*, .la ***Heine***] sit malitiae felle perfusa, sed et quod columba apud Graecos peristera dicitur, cuius nominis litterae, per computum graecum in summam reductae, unum et octingentos efficiunt : unum autem et octingenti alfa et omega graece signantur (*corr.* : signatur *BP*, signant *R*) : unde et ipse Dominus, cuius est caro Ecclesia (*cf.* COL. I, 24) : Ego sum, inquit, alfa et omega (APOC. I, 8), quo numero nomen Ecclesiae signatur. Unde et Spiritus sicut columba iens [*coni.*, idem ***Heine***] a Domino super [*coni.*, per ***Heine***] Christum in Iordanem indicat Trinitatem Patris et Filii et Spiritus : vox in Patre, Filius in Christo, Spiritus Sanctus in columba (*cf.* MARC. I, 10-11, *etc.*).

Il est très possible que Grégoire d'Elvire se soit lui-même renseigné à des sources anciennes au sujet du chiffre de la colombe, aussi vrai qu'il est certainement redevable à Tertullien pour la phrase qui dépeint la simplesse de l'oiseau, image du Saint-Esprit, et pour autant de l'Église. (cf. *De Baptismo* c. 8 : ... « ut natura Spiritus sancti declara« retur per animal simplicitatis et innocentiae, quod « etiam corporaliter ipso felle careat columba : ideoque « Estote, inquit, simplices sicut columbae »); et même l'on n'hésiterait pas à se référer au même Tertullien (*De Praescript.*, c. 50) et à saint Irénée (*Contra Haer.*, I, 14, 6; 15,1; cf. saint Epiphane, *Adv. Haer.*, I, 34,7 et 9), si l'un et l'autre ne protestaient

p. 13-23, extrait du *Boletin de la Real Academia de la Historia*, Noviembre 1902, Madrid 64 pp.; cf. aussi Dom Leclercq et Dom Cabrol, art. AΩ du *Dict. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, fasc. 1, 1903, 1-25 : mais je ne crois pas que le passage, si important qu'il soit, de Grégoire d'Elvire, doive servir à expliquer les origines du *chrismon*, les trois textes concordants de l'Apocalypse y suffisant bien, sans plus de mystère, ni surtout à en fonder la valeur trinitaire, très problématique, quoi qu'en pense le P. Fita.

implicitement contre cette arithmétique marcosienne, et si ailleurs Tertullien ne restreignait pas ses dires sur le monogramme au texte nu de l'Apocalypse (*De Monogamia*, c. 5; cf. Saint Jérôme, *Adv. Iovin.*, I, 18; Prudence, *Cathemer.*, IX, 10 ss.; Saint Paulin de Nole, *Poema* XXX, 89). Mais on ne saurait nier qu'Apringius — sans doute aussi, à la même époque, Primasius d'Hadrumète (cf. *P. L.*, LXVIII, 933) — soit en dépendance immédiate de son compatriote et voisin, et par là même rende témoignage à l'authenticité des *tractatus* sur le cantique [1].

1. Il ne serait pas mal à propos, la lumière ainsi faite sur l'auteur des *Tractatus Origenis* et des homélies sur le Cantique, d'y reprendre un à un nombre de traits — lexicologiques, littéraires, historiques, bibliques, dogmatiques — qui avaient déjà frappé, pour faire ressortir leur caractère indigène, espagnol. Dom Morin (*Rev. d'Hist. et Litt. Rel.*, *s. c.*, p. 157-159) et le professeur Künstle (*Litterarische Rundschau*, XXVI, 1 Juni 1900, p. 169-172) ont contribué d'avance à cette contre-épreuve par le dedans, trop longue et trop ténue pour pouvoir être réalisée ici, ne promettant d'être concluante que par l'accumulation des détails. A cette fin, je me bornerai à rétablir le sens d'un passage fort obscur du *Tractatus* quatorzième (160, 25 ss.), en renvoyant à l'étude du professeur Wölfflin : « *Pandus*, span. *pando* » (*Archiv für lat. Lexicographie u. Gram.*, I, 1884, p. 329-343 et 576), qui m'a suggéré la correction : — M. Wölfflin montre par de nombreux exemples que l'adjectif *pandus*, formé de *pandere* plutôt que de *patere* (Corssen), est un attribut naturel à divers noms, tels que *iugum*, *aratrum*, *carena*, *lanx*, *delphinus*, *cornu*, etc., apparaissant surtout dans la langue poétique et chez les écrivains espagnols (Sénèque, Quintilien, Martial), avec le sens précis de concave (par opposition à *curvus* ou *repandus*, convexe); puis il remarque que le terme se survit en espagnol sous la forme *pando* avec le même sens (« inclinado o corvo levemente en el medio » dans le *Dictionnaire de l'Académie Espagnole* de 1822); et partant dans notre texte, je propose de lire *pando*, entendez ou sous-entendez *cornu*, au lieu de l'inouï et incompréhensible *bando* des manuscrits. Le *tractator* développe spirituellement le symbolisme des armes merveilleuses, lampes et trompettes, avec lesquelles les trois cents soldats de Gédéon s'en allèrent au combat et à la victoire (cf. Iud. VII, 16 ss.). Les lampes dans leurs vases, qu'il est nécessaire d'abord de briser, signifient la lumière de la foi qui se manifeste dans le martyre, et d'ailleurs simplement dans la vie humaine au milieu de l'ignorance et de l'erreur : voilà bien le flambeau luisant qu'il faut tenir en main pour se rendre à la rencontre de l'Époux évangélique (cf. Matth. XXV, 6,10). Que seront donc à leur tour les trompettes, pour le chrétien? La réponse est qu'elles figurent la proclamation des œuvres divines, des mystères du salut, pour l'encouragement des uns, les fidèles soldats du Christ, comme sous l'appel du « classique » guerrier, et pour l'étonnement et l'effroi des autres, les rebelles et les négligents, comme par le mugissement sauvage de la corne renflée : « Sed et tubae sunt [*coni.* : tubes *F*, tubas *B*] divinorum operum laudes aut timor (*corr.* : ut t. *F* (*cf.* 72,20 aut panem *pro* ut p.), utimur *B*], quibus aut classicum [clasi cum *F*] canentes Christi milites exercemus aut rauco pando [*coni.* : bando *B*, banda *F*, *quae sunt scriptiones hispanici moris* b = u = p, *duplici, ut aiunt, betacismo productae*] frementes contumaces terrae (*cf.* Ps. LXXIV, 9) et dormientes excitare possumus. ». — Je n'ignore pas la conjecture *bombo* de M. Weyman.

***

Le hasard a fait qu'un troisième écrit, assez différent, de Grégoire d'Elvire est venu jusqu'à nous à demi dissimulé sous un nom d'emprunt, et par suite, l'inquiétude bien intentionnée et la maladresse moins excusable de certains historiens aidant — j'ai nommé Tillemont d'une part (*Mémoires,* VI, 1699, p. 427, cf. d'ailleurs VII, 767 et IX, 558) et de l'autre Dom Rivet, seul vraiment responsable (*Histoire littéraire de la France,* I, 2, 1733, p. 266-281), — a fini par s'égarer tout à fait dans les recueils patrologiques, au profit de Phébade d'Agen, sans que la critique moderne, réduite à ses propres ressources, puisse se rendre complètement maîtresse de cette hypothèse aussi tenace qu'inepte. Et aujourd'hui c'est le hasard encore qui apporte une raison de fait, très heureusement décisive, et donne le courage de poursuivre une comparaison littéraire qui a semblé vouée à l'insuccès.

Tel est le point de vue, fort restreint, auquel je me placerai pour examiner rapidement ici le *De Fide.* J'ai indiqué précédemment comment on doit concevoir ses relations exactes avec le *Contra Arrianos* de Phébade, et je me contente de renvoyer, pour le reste, à l'argumentation de Francesco Florio, souveraine contre les prétextes des Mauristes, telle que Dom Morin l'a résumée et fortifiée (*Revue Bénédictine,* XIX, 1902, p. 229-235 : *L'attribution du* De Fide à *Grégoire d'Elvire*); l'édition prochaine des deux écrits, réunis une fois encore, mais remis chacun à son auteur selon la vérité, permettra, j'espère, d'apprécier convenablement et les ressemblances et les différences qui donnent lieu de les rapprocher et opposer. Je laisse pareillement de côté l'étude théologique du traité, si attrayante qu'elle s'annonce : il y a longtemps que le cardinal Newman, toujours perspicace, a noté, malgré l'embarras de la situation littéraire, que l'auteur du *De Fide* faisait jour à une doctrine trinitaire voisine de l'enseignement définitif,

singulièrement plus développée que l'exposition du vrai Phébade (*Tracts Theological and Ecclesiastical*, ed. 1874 : *Causes of the rise and successes of Arianism*, p. 251, et cf. p. 234; de même H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism* 1882, p. 159 s. et 206 n. 1); et cependant le Docteur Loofs, le plus pénétrant, peut-être, des *Dogmenhistoriker*, a pu percevoir réellement dans tels passages du *De Fide* un écho du « monothéisme économique » de Marcel d'Ancyre (art. *Marcellus von Ancyra* de la *Realencylopädie*, XII, 1903 [3], p. 264). La date de l'opuscule suffit à rendre raison des deux observations, en apparence contradictoires : en 360 ou 361, — je suis d'accord sur cette question d'âge avec M. Gummerus (*Die Homousianische Partei bis zum Tode des Konstantius* 1900, p. 174 et n. 1), — et avec l'intelligence de Grégoire d'Elvire, on pouvait être en même temps traditionaliste jusqu'à paraître réactionnaire, et ouvert assez pour devancer l'avenir immédiat : saint Hilaire n'est-il pas lui aussi tout entier entre ces deux termes, les conciliant dans son unité personnelle? et, ce qui est plus topique, les *Tractatus*, assignables à toute une période (360 à 380 ou 390) plutôt qu'à une ou quelques années, n'offrent-ils pas le même exemple d'une théologie à la fois naïve et formée, simpliste et catholique?

Un fait est avant tout considérable, par lui-même démonstratif : les homélies de Grégoire d'Elvire sur le Cantique ont survécu au couvert du nom de saint Grégoire le Grand; le traité *De Fide*, authentiqué par saint Jérôme en 392, a de même franchi les siècles sous le nom et la garde de saint Grégoire de Nazianze : l'analogie, nous venant atteindre dans la grave probabilité où, qu'on le veuille bien remarquer, nous sommes déjà installés, produit dans le cas la certitude, et les autres preuves de détail n'ont que la valeur d'une confirmation. Avant d'avoir retrouvé les cinq homélies, je n'aurais pas cru pouvoir rééditer le *De Fide* sans cette réserve expresse, marquée dans le titre : « Gregorii Illiberitani, ut videtur, liber de Fide »; depuis lors,

je pense non moins fermement que le doute n'est plus raisonnable et qu'il faut revendiquer hautement pour Grégoire d'Elvire son bien. D'ailleurs la tradition manuscrite de l'ouvrage s'établit aisément, et ce sont les collections modernes qui en ont brouillé les fils, avec un succès incomparable.

La *Patrologie latine* présente le texte en trois endroits : t. XVII, 559-568, dans l'appendice de saint Ambroise, d'après l'édition bénédictine (D. du Frische et D. Le Nourry : II, 1690, ult. pars, 345-356) ; t. XX, 31-50, à la suite du *Contra Arrianos* de Phébade d'après la *Bibliotheca* de Gallandi (V, 1769, 257 ss.), entièrement dépendant des précédents ; t. LXII, 449-463, avec attribution à Vigile de Thapse (éd. du P. Chifflet, 1664, 506-524). La *Patrologie grecque,* dans laquelle l'écrit était destiné à reparaître avec les œuvres de saint Grégoire de Nazianze, préféra s'abstenir et adresser les lecteurs à sa compagne, après leur avoir remis sous les yeux le *monitum* de Dom Clémencet (cf. *P. G.,* XXXVI, 669-674) : et pour une fois cependant on regrettera cette retenue, parce que l'édition *variorum* due à Dom Clémencet (1778, 892-906) est incontestablement la meilleure qui existe. Mais de nouveau la *Patrologie latine* n'omit ni (t. X, 1373-1376) le *Liber de Patris et Filii unitate* des *Opera Hilarii*, qui réunit à divers morceaux du *De Trinitate* deux portions du *De Fide* (c. 6 et 8), — c'est Jean Sicard qui publia d'abord ce centon dans son *Antidotum,* Bâle 1528, p. 82-92, et non pas, ainsi que le dit Dom Constant, Froben (*Op. Hilarii* 1535) ; ni (t. XXXIX, 1969-1971) le sermon de l'appendice de saint Augustin (n. 113, *al.* de Tempore 190 : ed. 1683, V, 206 s.) *De Verbis Apostoli ad Hebr.* I, 3, qui reproduit encore les c. 5-7 du *De Fide*, — le *Remigianus* des Mauristes n'est autre que le lectionnaire de Notre-Dame de Reims *Cod. Rem.* 295 (E. 380), s. XI, f. 23-24^{v}. Et encore, une citation ambiguë de deux paragraphes du c. 8 dans l'*Expositum in Heptateuchum* de Jean Diacre donne à croire que Rufin (*P. L.,* XXI,

1154, et cf. 1123 n., d'après Vallarsi 1745, inspiré dans la circonstance par Sirmond; voir *ib.* 274, Fontanini 1742) pourrait avoir des droits sur notre opuscule, point identifié il est vrai par ceux qui ont les premiers produit le fait, ni davantage par Dom Pitra (*Spicil. Solesmense*, I, 1851, 295, et *Analecta sacra*, V, 1888, 175, pour le *Cod. Paris.* 12309, s. x, f. 72[a]). Force est d'avouer une fois de plus que le travail des trois derniers siècles autour de ces quelques pages fait peu honneur à l'industrie humaine; en particulier on aura peu de reconnaissance au P. Chifflet d'avoir inventé de toutes pièces les prétentions de Vigile de Thapse. Dépassons cette confusion. Dans sa lettre de 412 ou 413 « sancto fratri Fortunatiano » (*ep.* 148, n. 10), saint Augustin rapporte une phrase du *De Fide* (cf. *P. L.*, XX, 47 B) comme le témoignage d'un *Gregorius*, qu'il qualifie de *sanctus episcopus Orientalis*, sur la question proposée : s'il est possible que Dieu se laisse voir, et comment. Qui sera ce Grégoire? Saint Augustin, passant en revue son dossier patristique, vient d'alléguer l'autorité du « bienheureux Athanase, l'évêque d'Alexandrie » : il est assez naturel de penser que saint Grégoire de Nazianze est le personnage visé. Et en effet c'est sous le nom de Grégoire de Nazianze qu'une partie de la tradition nous livre le traité, dans la petite collection des homélies de saint Grégoire de Nazianze traduites par Rufin (cf. *Hist. Eccles.* II, 9) : je n'ose pas croire que Rufin ait lui-même pratiqué l'interpolation, mais encore je ne voudrais pas jurer non plus du contraire; quoi qu'il en soit, il est extrêmement probable, vu la coïncidence, et parce qu'on ne peut songer à chercher dans l'épître 148 la cause de l'insertion, qu'avant 412-413, sinon du vivant même de Rufin († 410), le *De Fide* avait échappé à son véritable auteur et pris place, entraînant après soi un court symbole « de Nicaena fide », entre les deux dernières homélies grégoriennes *De grandinis vastatione* et *De Arrianis*. L'ancien catalogue de Lorsch, du IX[e] ou X[e] siècle (*Cod. Pal.* 57, et cf. *Cod. Pal.*

1877; cf. Becker *s. c.* 113 s.; F. Falk, *Beiträge zur Rekonstruktion der alten... Bibliotheca Laureshamensis* 1902, p. 53-75) est garant de cette disposition originale, qui n'a plus pour témoins effectifs, à ma connaissance, que quatre manuscrits italiens du XV^e^ siècle, heureusement renforcés pour le texte par le *Cod. Novar.*, XXX, 66, s. x-xi, recueil canonique des plus composites (publié par Dom Amelli, *Spicil. Casinense*, I, 1893, 1-189) où le *De Fide* — « Gregorii episcopi de fide Nicena » — est entré on ne sait pourquoi ni comment, mais certainement à partir d'un exemplaire des homélies du type de Lorsch (cf. Reifferscheid, *Bibl. Patrum Italica*, II, 1871, 247-261; Maassen, *Geschichte der Quellen... des canonischen Rechts...* 1870, 512 ss., 717 ss., 737 ss.). Les autres manuscrits anciens des homélies interpolées (*Augiens.*, CXVIII, s. IX-X; *Monac.* 3787, s. X), et de même l'édition *princeps* de Strasbourg (*libelli X divi Gregorii Nazianzeni... per* Io. Knoblauch, 1508), qui repose peut-être sur un manuscrit perdu, présentent l'écrit en quatrième place, après l'homélie « de Luminibus quod est secundis Epiphaniis » et avant celle « de Pentecoste et Spiritu sancto »; aujourd'hui d'ailleurs qui veut apprécier ce texte le doit aller quérir dans les anciennes éditions de saint Grégoire de Nazianze (Billy, Paris 1569 et 1583; Billy-Morel, Paris 1609 et 1630), réimprimant celle de 1508. Enfin les citations de Jean Diacre « ex Rufini *de Fide* libro (secundo) « s'expliquent ici sans difficulté, à quelque *codex* des homélies grégoriennes qu'il les ait prises. Une ligne de tradition parallèle se rattache au nom de saint Ambroise : on peut la rejoindre au X^e^ siècle dans le *Cod. Montepessulanus* 310, et la suivre à travers une douzaine de manuscrits. Elle est aussi bien parfaitement simple : le bref et modeste *De Fide*, privé d'autorité, s'unit en vertu de son titre au glorieux *De Fide* de l'évêque de Milan, et à savoir dans une recension qui comprenait les deux premiers livres, près desquels notre traité fit troisième, et en outre les *Gesta Concilii Aquileiensis* (*an.*

381). Cette particularité permet de déjouer la fiction créée en faveur de Vigile de Thapse par le P. Chifflet, qui n'utilisa au vrai d'autre document que le manuscrit actuel de Montpellier, précédemment à Dijon; puis elle invite à remonter très haut, jusqu'au V^e^ siècle où nous trouvons ce groupement littéraire des deux premiers livres du *De Fide* ambrosien et des actes d'Aquilée dans le célèbre *Paris. lat.* 8907, daté par l'écriture, mais pour aviver nos regrets de n'y rencontrer plus notre petit écrit, victime sans doute du même accident extérieur qui fit disparaître la finale du concile. Et dès lors on poussera encore avant, aussi loin que possible. Le *De Fide* de cette descendance, dépourvu de prologue comme d'épilogue, c'est-à-dire limité, à la différence du texte de l'autre classe à la dissertation proprement dite sur le terme « consubstantiel », répond exactement au libelle dans son état premier, tel qu'en effet l'auteur le *produisit* d'abord, et comme il s'en explique dans l'avant-propos qui accompagna la seconde *édition* (cf. *P. L.*, XX, 31-33) : imprudemment, pour assurer à son travail l'avantage d'une censure bénévole, il avait consenti à une circulation furtive et anonyme (« dissimulato auctore »), et la pièce s'était donc divulguée (« multi eum vel legere vel describere voluerunt »), tandis que la critique allait aussi son train; pour remédier au mal il fallut s'excuser publiquement, discuter les endroits qui avaient choqué et en montrer l'innocuité, dans un développement subsidiaire et préfatoire, aussi bien convaincant (« proinde rursus ea ipsa planiori sermone in hoc libello digessi ») : suivait le texte sans plus de modifications, après cette déclaration de principe; seulement tout à la fin, à la suite de la doxologie, l'écrivain conjurait de nouveau en quelques phrases son lecteur de ne pas soumettre cette œuvre de bonne et simple foi à un examen trop subtil. A ce coup nécessairement il avait levé visière et décliné son nom. Et les siècles allaient vite oublier cet aveu et méconnaître pour longtemps la signature et la personne de Grégoire d'Elvire, mais tout de

même en se transmettant l'opuscule par les deux voies qu'il avait lui-même ouvertes. Le *De Fide* de saint Ambroise a entraîné derrière lui le *De Fide* anonyme sous sa forme simple et primitive; les homélies de saint Grégoire de Nazianze ont emporté avec elles le *De Fide* reconnu et approuvé conforme par son auteur Grégoire évêque. Il était réservé aux *tractatus* sur le Cantique de faire savoir positivement que l'héritage littéraire du vieil évêque d'Elvire avait été en effet dilapidé : non pas à cause de l'infamie de l'ayant droit, ni même à cause de son obscurité, mais parce qu'après lui des Grégoires, plus illustres et de plus de sens ecclésiastique, étaient venus édifier et honorer l'Église de Dieu, en Orient et en Occident [1].

1. Pour achever de représenter la tradition manuscrite du *De Fide*, j'ajoute qu'un manuscrit du Mont-Cassin, *Cod.* XVIII, s. XII) (cf. *Bibl. Casin.* I, 1873, p. 224 ss., et *tab.* IX) qui contient le *De Trinitate* de saint Augustin et celui de saint Hilaire porte à la suite de ce dernier, f. 305-312, sous la rubrique « Incipit liber XIII » notre *De Fide* dans l'état où il est offert par les manuscrits de saint Ambroise; d'après la description donnée, l'épilogue a été apposé postérieurement. Je ne crois pas qu'il faille attacher la moindre importance à cette anomalie : la confusion a été causée ici par la ressemblance même des sujets traités, comme dans les autres cas par l'identité des noms des auteurs ou des titres des ouvrages. Mais il est possible que le compilateur du *Liber de unitate* (Ps. Hilaire) ait été encouragé par une indication de cette espèce. Quant au lectionnaire de Reims, il n'a évidemment aucune valeur documentaire : on sait assez de quelle façon saint Augustin a vu son œuvre s'accroître durant le moyen-âge par l'attribution indiscrète de productions de toute provenance et qualité. Les riches trouvent toujours prêteurs : cette morale vulgaire explique toute l'aventure des écrits de Grégoire d'Elvire. — Enfin je rappellerai que le Bréviaire Romain, tel qu'il a été constitué par saint Pie V (1568), prend la matière de ses *leçons* pour le troisième Nocturne de la fête de la Trinité au *De Fide* (« Homilia sancti Gregorii Nazianzeni, in tract. *De Fide*, post initium : *Quis catholicorum ignorat... personis assignat.* » Cf. *P. L.*, XX, 33 A^5-C^3). L'*Evangile* qui sert de point de départ est le commandement baptismal MAT. XXVIII, 18-20, que Grégoire d'Elvire se trouve en effet amené à citer dans son prologue. Néanmoins il est permis d'estimer que le *De Fide* a de meilleurs développements que celui-là, aussi vrai que tout le prologue est dirigé par une intention d'apologie littéraire et n'est guère intelligible à part du traité qu'il introduit et dont il « aplanit » le sens; puis on ne peut se retenir de sourire un moment en songeant que Grégoire d'Elvire, sorti de l'Eglise par intempérance d'orthodoxie, y distribue encore chaque année l'enseignement, de préférence aux grands docteurs catholiques, sur un sujet à l'occasion duquel il ne sut pas rester fidèle à son devoir. Je n'ai pas vu que les anciens bréviaires ou lectionnaires aient demandé l'homélie de la Trinité au *De Fide*, et antérieurement au X^e siècle la question ne se pose même pas : ce sera donc une des innovations du bréviaire de 1568, et sa référence ira à un manuscrit romain comme le *Vat. lat. 307*, s. XV, plutôt qu'à l'édition de Strasbourg 1508 ou à celle de Leipzig 1522 (Willibald Pirckheimer). — *Add.* : ces pages étaient composées lorsque M. C. H. Turner, de Magdalen Col-

Nous pouvons désormais revenir au texte du *De Fide* et lui demander une confirmation formelle de sa parenté avec les *Tractatus*. Mais c'est ici que la notice de saint Jérôme prend tout son sens. Si M. von Sychowski devait récrire son livre, par ailleurs si méritoire, sur *Hieronymus als Literarhistoriker* (1894), j'oserais renchérir sur la remarque faite par Dom Morin en 1900 (*s. c.*, p. 156 s.), et conseiller franchement au commentateur de reprendre toute son explication (p. 184) du chapitre cv du *De Viris :* non seulement le dernier membre « qui hodieque superesse dicitur » (392) se rapporte, à n'en douter pas, à Grégoire, et non au *De Fide*, mais l'opposition précise du libelle « élégant » et des *tractatus* familiers signifie absolument que saint Jérôme les caractérisait à bon escient, et l'un, écrit travaillé, littéraire, par rapport aux autres, prédications populaires et sans apprêt, — loin qu' « elegans » soit un adoucissement sans portée, à propos d'un ouvrage ignoré, à la critique (« kritisiert ») qui venait, dit-on, de condamner les tractatus comme médiocres (« mittelmässig »)! Du moins l'observation générale doit être retenue que cette notice appartient en propre à saint Jérôme (« selbständig ») : or la démonstration est faite d'autre part que saint Jérôme est habituellement très sûr dans ses renseignements personnels. Nous opposerons donc le *De Fide* et les *tractatus* comme saint Jérôme, qui avait pu les lire encore sous le nom de leur auteur, et nous n'exigerons pas trop d'évidence de cette confrontation de deux objets vraiment dissemblables, d'un court traité didactique, théologique, répondant à une date fixe, et de vingt ou vingt-cinq homélies exégétiques, à peu près disjointes, représentant une époque et un milieu que nous ne pouvons pas bien délimiter.

Sous le bénéfice de cette réserve, voici quelques détails

lege, Oxford, à qui je devais déjà de connaître l'*Aug.* CXVIII des homélies Grégoire-Rufin, a eu l'extrême complaisance de m'avertir qu'il avait retrouvé dans le *Laud.* 276 (*Miscell.*), s. IX?, de la Bodléienne (cf. Coxe, *Catal. Codd. mss. Laudianorum*, 1858-1885, c. 226 s.), sinon le manuscrit même de Lorsch, du moins un manuscrit en tout semblable.

dignes de remarque. Et d'abord celui-ci qui éclaire la situation; le *De Fide* dans son intéressante liste des figures du Christ (6, *P. L.*, XX, 42 C — 43 B) dépeint ainsi le lion divin.

Leo dictus est quia ipse est rex regum qui mortem ac diabolum [*sic Codd. Naz.*: zabulum *Codd. Ambr.*] virtutis suae potestate comminuit (43 B).

Et ce trait reprend en partie une indication moins déterminée sur la royauté du Verbe (d'après le Ps. XLIV, 2) :

Et proinde eum regem appellavit [*Codd.*] quia [*Codd.*] ipse est rex regum et dominus dominorum, cui et omnia opera divina subiecta sunt [*vel* subcumbunt] (35 D; *et cf.* 36 D :... ut de effectu operum suorum virtus eius et potentia nosceretur).

Or, si nous retournons aux *Tractatus*, nous trouvons successivement :

TR. 67, 10-14 : Et adiecit : Catulus, inquit, leonis Iuda. (GEN. XLIX, 9). Leo ferarum rex est; et ideo Salvator noster qui <DOMINUS DOMINORUM> ET REX REGUM est propter POTentem VIRTUTem qua in MORTE DIABOLUM vicit LEO est appellatus.

TR. 69,1,3-6 : Quid est dormisti ut leo (GEN. XLIX, 9)?... Leo enim securus dormit... Sic et Salvator noster securus dormivit in morte, QUIA propter praePOTentem VIRTUTem naturae SUAE, non solum mortis virtutem non timuit verum et ipsam MORTEM moriendo devicit.

TR. 148,14 ss., 23 ss. : Sed quis hic Catulus leonis (*cf.* IUD. XIV, 3) nisi Filius Dei qui EST REX REGUM ET DOMINUS DOMINORUM de quo patriarcha Iacob dicebat : Dormisti ut leo, *etc.*? Quem ideo leonem dicit, ut regnum eius et POTentiam qua MORTEM et DIABOLUM vicit significanter ostenderet.

TR. 157,4-6 : Veniet et percussit castra hostium (*cf.* IUD. VII, 13), id est omnem potentiam DIABOLI omnemque militiam Satanae maiestatis SUAE VIRTUTE COMMINUIT.

IN C. I, 159 : Et adiecit : Introduxit me, inquit, rex... (CANT. I, 3). Hoc Ecclesia loquitur quae REGem Christum Dei Filium confitetur (*et cf. appar. infra*).

Il est, *a priori*, invraisemblable que l'auteur du *De Fide* soit allé recueillir un à un, en trois ou quatre endroits des *Tractatus*, les termes dont il avait besoin pour représenter les exploits de son lion; et il est tout autant évident, à la suite d'un examen rapide des données parallèles, que le seul procédé en jeu est celui que nous avons vu em-

ployé à propos du baiser, de l'anneau, des mamelles, de l'agneau, de la grappe : l'artifice d'un écrivain qui se répète et reproduit lui-même sans honte comme sans effort. Qu'on veuille bien observer en outre que cette explication du Christ lion manque dans le *De diversis appellationibus* de Niceta (ed. Burn, 1905, p. 1-5; cf. Introd. XLIII), encore que Niceta dépende, pour moi, dans cet opuscule, de quelque manière que ce soit, du *De Fide* et des *Tractatus*; seul le concile romain de 382, également redevable à Grégoire d'Elvire, mentionne « leo quia rex » (cf. C. H. Turner, *JThSt.* I, 1900, 556,21).

Une autre figure interprétée dans le c. 6 du *De Fide* est la charrue :

> Aratrum nuncupatur quia signo crucis eius [*Codd.*] dura pectora subiguntur [*Codd.*] ut necessario semini praeparentur (43 A).

En regard le *tractator* s'exprime ainsi, au cours d'une page (62,9-22), qui n'est que la mise au point d'un beau développement de Tertullien (*Adv. Marcionem,* III, 18) sur le *taurus* de DEUTER. XXXIII, 17 :

> Quem ideo taurum propheticus Spiritus appellavit, eo quod primum ARATRUM CRUCIS suae patibulo ipse portaverit et DURA gentium PECTORA SUBACTA NECESSARIO SEMINI, id est sancto Spiritui, PRAEPARAverit, et novissimis diebus venturus sit et ventilaturus cornibus crucis suae velut taurus omne genus hominum... (*l.* 15-20; *et cf.* 158,2 per SIGNUM CRUCIS).

Dans les *Epilegomena* (Wien, 1904, p. 142-144) à l'édition de l'*Altercatio* d'Evagrius, qui de même qu'Orientius compte *aratrum* (ed. Vindob. 1904, 54,7) parmi les attributs du Christ, le regretté Dr. Bratke note justement que la désignation est rarissime; mais on est fâché de ne pouvoir l'entendre, lorsqu'il explique avec assurance que l'auteur du *De Fide* a fait au sixième *tractatus* un emprunt inintelligent, voire inintelligible, en transportant l'image du *taurus* à l'*aratrum :* il est patent aujourd'hui que le *tractator* Grégoire d'Elvire ne craignait pas, suivant les circonstances, soit de dédoubler soit de fusionner ses thèmes; sans se dé-

dire, il pouvait comparer à l'*aratrum* tantôt le Christ rédempteur et tantôt la croix de la rédemption.

Le *De Fide* comprend aussi dans sa litanie le filet :

Retia dicitur quia per ipsum et in ipso de mari saeculi diversarum [*Codd.*] gentium multitudo more [*Codd.*] piscium per aquam baptismatis in Ecclesia congregatur ubi bonorum malorumque discrimen agnoscitur (43 A).

Et cette fois c'est le passage cité de la quatrième homélie sur le Cantique qui donne la réplique :

... Ipse Dominus dicit : Simile regnum caelorum retiae... (MAT. XIII, 47). Mare utique est praesens saeculum ; pisces in similitudine hominum posuit qui Verbo Dei DE MARI SAECULI PER AQUAM BAPTISMATIS IN ECCLESIA CONGREGANTUR... ut... homines capiantur et ad litus, in est ad regnum Dei, deducantur, ubi inter BONOS et MALOS DISCRIMEN habetur (*l.* 4-6,12-14 ; *et cf.* aqua baptismatis IN C. I, 99, *et appar. infra*).

Je me borne à des références succinctes au sujet des autres attributs marqués dans le c. 6 du *De Fide,* et interprétés çà et là, plus ou moins différemment par le *tractator :*

Sapientia : TR. 111,24 ; 163,9.16 ; 178,2 ; IN C. I, 150.

Brachium : TR. 11,18 quod universa IPSE CONTINEAT : DE F. 42 D quia ab ipso omnia continentur.

Thesaurus : TR. 80,19 ss. ; IN C. V, *Bibl. Anecd.* 165.

Fons aquae vivae : TR. 29,25 ; 30,2 s. ut inde ariditas mentis IRRIGATA ; 31,1 ss. haurientes EX EO doctrinam GRATIAE CAELESTIS quae est AQUA viva ; 31,6 ss. populum arida retro CORDA habentem ; 165,15 ss. ad salubre SITIENTIUM poculum : DE F. 24 A quia ex eo sitientia corda caelestis aquae gratia irrigantur.

Petra : TR. 145,7 ss. Petra etenim alibi pro firmamento, alibi pro DURITIA ponitur synagogae... haec petra fundamentum est fidei, e contra autem petram DURITIAM cordis esse ipse Dominus manifestat, *et cf.* 165,5 s. : DE F. *ib.* quia credentibus fortitudinem, incredulis duritiam praestat.

Agnus : TR. 96,17 ss. ; 97,7 ss. propter INNOCENTIAM ; 98,19 s. ; 99,15 s. ; 101,12 in agni, id est Christi PASSIONE ; 144,20 s. INNOCENTIAM in agno ; 206,15 s. : DE F. *ib.* ut innocentia Christi et passio demonstretur.

Vitulus : TR. 18,11 s. PROPTER SALUTEM credentium ; 144,20 s. ; 206,18 s. : DE F. 43 B quia propter salutem nostram pati sustinuit.

Aquila : TR. 175,23 aquilae id est REGI ALITUM : DE F. *ib.* quia... ut rex alitum ad Patris revolat sedem.

Via, veritas, vita : TR. 29,19 ; *cf.* 206,4,9.

Dom Morin a le premier rapproché de l'énumération du *De Fide* le « beau passage » des *Tractatus Origenis* (p. 205 s.) « sur l'efficacité universelle de l'action de l'Homme-Dieu

(*Rev. Hist. Litt. Rel. s. c.*, p. 159). L'art est en effet le même, sinon la pensée. Il serait toutefois décevant de ne pas trouver d'autres endroits du libelle en correspondance expresse avec les *Tractatus*. Et précisément, pour signifier combien malgré tout la divinité échappe à nos prises, déborde et dépasse notre discours et nos définitions, voire les images consacrées par la Bible, l'auteur du *De Fide* introduit et termine ses comparaisons par des formules générales qu'on a la satisfaction de reconnaître, pour les avoir lues dans la finale du premier *tractatus* contre les anthropomorphites :

... Tantus est quantus dici non potest. Qui tunc digne aestimatur, cum inaestimabilis dicitur, utique velis ac nolis... Quantum et quale sit, nec mente concipi nec sensu aestimari nec animo definiri potest (De F. *c.* 4,40 C).

... Unitatem substantiae credas, licet rem ipsam quae est inenarrabilis definire non possis : ... quodcumque de eo dixeris, unius tamen essentiae Patrem et Filium credas (*c.* 5,41 B).

Ac proinde Deus cui adsimilari nihil potest, sufficiat credi quod esse [*Codd.*] sentitur quia [*Codd.*] ipse credi se voluit, non indicari (*c.* 5,41 C).

(Constat) lumen illud quod Deus est aestimari comprehendi et definiri non posse (*c.* 5,41 D 42 A).

Denique pro captu pro viribus pro fide nostra intueamur Deus quid sit et videamus an ei aliquid possit comparari (*c.* 6, 42 B).

Vides ergo per haec vocabula significationes dispositionum et operum divinorum praeostensas : non tamen ipsum Deum proprie definitum. Et ergo Pater Deus immensus aeternus incomprehensibilis inaestimabilis, est et Filius Deus et Dominus noster tantus quantus est Pater, sed non aliunde quam de Patre (*c.* 6, 43 B).

Quidcquid de eo dixeris, efficientiam operum suorum et dispensationem sacramentorum ipsius nominabis, non tamen ipsum qualis et quantus sit poteris explicare. Tunc enim aestimatur Deus, cum inaestimabilis dicitur. Spiritus enim inaestimabilis incomprehensibilis et inenarrabilis, ubique totus et unus est quantum humana mens aestimare comprehendere et definire non sufficit. Et ideo timendus observandus et adorandus est, quia Deus credi magis se voluit, non indicari [*corr.*, iud. *Codd.*] (Tr. 11,24 ss. — 12).

... Sentias magis quam enarres, intellegas potius quam comprehendas (In C. 1, 76 s.).

M. Hermann Jordan qui inscrivit l'une de ces phrases — d'ailleurs sous la forme incorrecte « ... Deus credi magis

voluit non *iud*icari » Tr. 12,5 — en tête de sa thèse sur la théologie des *Tractatus* remarqua en même temps (*op. c.*, p. 71) que Novatien *De Trin.* 2, l'auteur du *Quod idola* 9 et Minucius Felix *Octav.* 18 se rencontraient à ce sujet avec le *tractator* et dans les mêmes termes : il en ressortait pour lui une fois de plus, on s'y pouvait attendre, que Novatien devait faire valoir ses droits sur les *Tractatus* et encore sur le *Quod idola*. Depuis, au cours d'un travail instructif, mais fâcheusement tendancieux en faveur de l'insatiable Novatien (*Rhytmische Prosa,* 1905, p. 70, cf. *Revue d'Hist. Eccles.*, Juillet 1906, p. 699 s.), M. Jordan a vu que son épigraphe de 1902 se représentait partiellement dans le *De Fide,* et décidé que le *De Fide* avait butiné cette demi-proposition dans les *Tractatus*. J'ose espérer que les parallélismes qui précèdent ne le convaincront pas que Novatien réclame après tout le reste le *De Fide*, et cependant il demeurerait par là dans la logique du système. Du moins ni lui ni personne, peut-on croire, ne se refusera à unir sous un même patronage le *De Fide* et les *Tractatus* à ce point semblables. Dans le cas immédiat un autre écrivain célèbre, Tertullien, doit être mis en cause, pour *Apolog.* 17 ; mais c'est bien de l'*Octavius* qu'ils dépendent tous, et chacun pour son compte, et Grégoire d'Elvire deux fois. Le *De Fide* fait emprunt parfois au *De Trinitate* de Novatien (Ps.Cyprien), et aussi au *Quod idola,* et plus encore à Tertullien, sans parler de saint Hilaire, et on eût été plutôt étonné qu'il n'eût pas pris son bien un peu partout, et sans vergogne, comme les *Tractatus*. Présentement il copie Minucius et nul autre, invité sans doute par l'exemple des plus grands : à preuve le petit développement qui prévient exactement nos citations (*c.* 4, 40 B) — « per quem cuncta constiterunt, qui omnia verbo edidit, ratione composuit, virtute perfecit » — tiré mot pour mot de l'*Octavius* (*P. L.*, III, 290 : qui universa quaecumque sunt verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat; cf. *Apolog.* 17, *P. L.*, I, 375 : verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit). Le premier *tractatus* n'avait que

faire, pour sa modeste polémique, de cet aperçu de théologie supérieure ; que pour le reste, dans le passage indiqué, il fasse pendant, à s'y méprendre, au *De Fide*, c'est ce qu'on ne saurait méconnaître.

Après des coïncidences aussi décisives, il est presque superflu de se livrer à un examen de minuties. Mais en cet ordre la cumulation, pour ainsi dire, est toujours le meilleur argument. Sans toucher proprement au lexique, je relève donc, pour parfaire la preuve, diverses expressions, locutions et phrases qui s'appellent des deux parts [1], et je prends la liberté de conclure par avance qu'elles attestent,

1. On sera frappé certainement, dans ce relevé, du petit nombre et du caractère approximatif des formules trinitaires; la disproportion et la disparité du *De Fide* et des *Tractatus* sont indéniables à ce point de vue, et je ne tenterai pas de les minimiser. La doctrine foncière est la même évidemment : unité divine et formelle distinction des personnes; mais tandis que le *tractator* est avare d'explications, ne disant mot, sauf une fois assez vaguement, de la substance éternelle du Père et du Fils, se contentant du terme vulgaire de « nature », estimant sans doute que ses ouailles n'avaient que faire d'approfondir outre mesure le mystère de Dieu, c'est tout le sujet du *De Fide* d'argumenter *ad hominem* en faveur du consubstantiel, et de la manière la plus stricte, jusqu'à proscrire (c. 3) « lumen ex lumine » comme susceptible d'un sens arien. En cela l'auteur ne faisait que suivre saint Hilaire, qui un temps avait interprété selon cette dialectique extrême le « Deum de Deo, lumen de lumine » de son symbole de Nicée (cf. *Fragm.* II, 28, 29, 32; au contraire *De Trinit.* II, 8, 11; VI, 10, 12; VII, 29 etc.) Mais il trahit lui-même son artifice en écrivant sans répugnance un peu auparavant (c. 2, 35 A) « ex Deo natus ». Je ne crois donc pas qu'on puisse me faire une objection sérieuse en soulignant dans le *tractatus* sixième (p. 67, 20 s.) la formule « Deus de Deo et lumen ex lumine », qui à la lettre se neutralise elle-même : encore une fois, Grégoire pouvait et devait traiter ses auditeurs ordinaires autrement que ses adversaires doctrinaux; à quoi bon subtiliser devant eux sur la différence grammaticale des prépositions *ab*, *ex* ou *de*? — Je veux prévenir aussi l'objection, si médiocre soit-elle, qui pourrait être tirée des citations bibliques. D'abord il n'y a pas d'inconvénient à ce que le *De Fide* apporte parfois des textes quelque peu différents de ceux des *Tractatus*, si à l'occasion les *Tractatus* sont en variance vis-à-vis d'eux-mêmes, à s'en tenir aux manuscrits, par exemple Tr. 18, 16 s.; 50, 19; 100, 13, et De F. 37 A pour Col. II, 9; puis le *De Fide* n'allègue le plus souvent que des textes insignifiants, usés en quelque sorte par la controverse, ou bien puisés directement à une source patristique, ce que les *Tractatus* pratiquent aussi de leur côté, par exemple p. 212, 13 ss. Ioa. XIV, 16 et XV, 26, d'après Novatien, *De Trin.* 29; enfin l'édition définitive du *De Fide* réduira plusieurs des difficultés, par exemple dans le cas d'Ex. XXXIII, 20 cités sous deux formes 47 A et 48 A, la seconde fois d'accord avec Tr. 177, 11 s. Aussi bien les plus fortes divergences se réduisent à Philip. II, 10 « omnes genu flectant » (De F. 37 B) en regard de « omne genu flectatur » (Tr. 53,16), et Luc. I, 35 « Sp. Altissimi obumbrabit te » (De F. 48 B) contre « obumbrabit *tibi* » (Tr. 209, 17). J'ajoute que, dans l'intention de compléter mon étude des citations de l'Evangile de saint Jean dans les *Tractatus Origenis* et les homélies, j'ai dénombré, mais à peu près sans résultat, les textes du même Evangile produits par le *De Fide*: sur quatorze cita-

plus fermement qu'il n'était attendu, une communauté de provenance entre les *tractatus* et le libelle *De Fide :*

Dispositio sacramenti De F. 45 C : Tr. 129,1,6; 152; — divinarum dispositionum mysteria 42 C (*et cf.* 43 B, 46 B, 47 A dispositiones) : Tr. 17,6 s. dispositionis mysteria (*et cf.* 118,16 s.; 148,3; 171,19).

Ordines (mundi) 47 A : Tr. 96,8 (temporum).

Elementorum vicissitudo 42 B (*et cf.* 47 A el. munia) : Tr. 90,22 el. vices.

Simplicitas verborum 33 D : Tr. 181,7; — verborum subtilitas 34 C : Tr. 3,1 (*et cf.* 172,12, obscuritas v.).

Elogium (arrianae labis) 34 C : Tr, 160,3 (transgressionis); 203,10 (protoplastorum).

Forma humani corporis 46 B : Tr. 159,24 s.

Lavacri vitalis gratia 48 C : Tr. 82,15; 85,19 s.; 131,12; 163,21 s. lavacri vitalis sanctificatio.

Donum sancti Spiritus 46 D : Tr. 208,7.

Aeternae vitae (gratia) 48 C : Tr. 87,9 (gloria), (*et cf.* 136,11; 139,18; 176,14; 180,13; 186,17).

Aeternitas caelestis vitae 47 C : Tr. 9,24 (*et cf.* 187,17).

Divina opera 35 D, 43 B : Tr. 10,20; 93,4,12; 160,25; In C. I, 21.

Venerabilis (resurrectio) 43 B : Tr. 104,1 venerabile (sacramentum paschae); Tr. 122,22; In C. III, 9 (crucis lignum); In C. IV, 12 venerabilis (passio).

Doctrina caelestis 31 B : In C. I, 71 (*et cf. appar. ib.*).

Auctoritas (prophetica, evangelica) 41 A : Tr. 182,1 s. (apostolica).

Fides catholica 31 B : Tr. 180,14; 181,24.

Mera fides 34 A : Tr. 49,23.

Mala interpretatio 33 C : Tr. 172,2.

Omne mysterium (haeresis arrianae) 45 A : Tr. 195,19 (iniquitatis), *et cf.* 76,12.

tions, dix seulement sont à retenir comme offrant quelque particularité en différence avec la teneur hiéronymienne :

I, 3 Omnia per *eum* facta sunt et sine *eo* factum est nihil.

I, 5 et tenebrae (eam) non *sunt assecutae.*

I, 9 *Hoc est verum* lumen quod inluminat omnem hominem venientem *in* mundum.

I, 10 Mundus per *e*um factus est (*etc.*)

II, 6 Quod *nascitur* de carne caro est, et quod *nascitur* de spiritu spiritus est *quia Deus spiritus est et de Deo natus est.*

VIII, 12 Ego sum lux mundi : qui *me* sec*utus fuerit* non *ibit* in tenebris (*etc.*)

XIV, 9 Qui *me* vidit vidit et Patrem.

XVI, 15 Omnia qu*ae* Pater habe*t* mea sunt.

XVI, 27 Ego *de* Deo *Patre* exivi.

XVII, 3 Haec es*t* vita aeterna ut cognoscant te (*etc.*).

A tout prendre, le texte le plus intéressant du *De Fide* est peut-être Ioa. III, 6 tel qu'il vient d'être rapporté (cf. 48 B), remarquable par l'intégrité, si l'on peut dire, de l'interpolation, et l'on a vu plus haut que les *Tractatus* la connaissent partiellement: Phébade (*c. Arrianos*, 11, *P. L.*, XX, 21 B) la donne aussi complètement que Grégoire dans le *De Fide*, avec la variante *ex* Deo, mais l'édition ne permet guère de s'y reconnaître.

Regnum aeternum immortale 49 A : Tr. 94,20 gloria immortalis et aeterna.

Scrupulum (amputare) 32 A : Tr. 209,19 (deponere).
In lucem cognitionis (exponere) 34 C : Tr. 169,6 s. (aperire).
(Dici, nominari non) oportere 37 C, 39 C : Tr. 72,17; 112,13; 114,6; 123, 12; 125,16; 144,1; 184,11 (intellegi) oportere.
Ad seducendos simplices quosque 35 A : Tr. 181,5 simplices quosque.. seducunt.
Conditione mutata 44 C : Tr. 9,22.
Credentes... non credentes 46 C : Tr. 62,21.
Credentibus... incredulis 46 C : Tr. 21,21 (*et cf.* 18,12 s.; 31,18 s.; 52,13 s.; 122,12 ss.).
Cunctis (ecclesiis) 34 C : Tr. 166,14; In C. III, 11 (nationibus); In C. I, 136 (fidelibus).
Carnis resurrectionem negare 39 A : Tr. 181,9.
Vivos mortuosque iudicaturus 49 A : Tr. 83,5 iudex vivorum et mortuorum (*et cf.* 135,19 s.; 149,4).
Credentibus praemia 49 A : Tr. 136,11 praemium vitae aeternae; — non credentibus supplicia 49 A : Tr. 187,7 ad supplicia resurgere.

Tale... quale 32 A, 40 A, 42 C, 44 D : Tr. 10,4; — quantus et qualis 36 C, 40 C, 42 A : Tr. 11,26 s.; 205,19; *cf.* 201,21.
Proinde 31 C, 44 C; — ac proinde 36 A, 41 C; — et proinde 35 D, 44 D (*Codd.*) : *cf. Bull. Litt. Ecclés.*, 1900 *s. c.*
Et quia 31 B; — sed quia 32 B : *cf. ib.*
Qua de re 33 C, 34 B : Tr. 43,10; 62,7; 112,23.
Ob hoc 37 B, 38 A, 42 D : Tr. 51,10; 79,19; 172,24; 175,3; — ac per hoc 30 B, 45 B : Tr. 32,20; 114,16 (*et cf.* 109,2); In C. II, 10 s.; III, 29.
Huc accedit quod 46 B : Tr. 94,8.
Haec est, inquam (illa sapientia) 36 D : Tr. 104,1 Hoc est inquam;... 212,6 Hic est inquam... (*et cf.* 205,12); *cf.* In C. I. 149 *appar.*
Nam constat 48 D (et cf. 37 D, 41 D, 44 C) : Tr. 41,1 9(*et cf.* 125,10; 181, 24).
Manifestum est 31 C : Tr. 4,28; — manifestum (omnibus) esse debet 25 A : In C. I, 198 (*et cf. appar. ib.*).
Longum est recensere 46 A (*et cf.* 41 D) : Tr. 128,11 (*et cf.* 51,1; 91,13; 205,8).
Quae causa quaeve ratio exstitit ut 34 C : Tr. 24,3 (*et cf.* 42,11; 78,23 s.; 118,1; 122,13 s.; 135,17; 157,17; 162,18; 196,25 s.).
Videtis ergo 35 A (*et cf.* 35 A, 47 A, 48 A Vides ergo) : Tr. 30,16; 59,14; 63,7.
Videamus 42 B : Tr. 129,19; 182,1.
Sed dicis mihi 37 B : Tr. 37,5 (*et cf.* 93,1 Sed dices mihi).
Breviter intimabo 45 A (*et cf.* 39 D) : In C. I, 120 (*et cf.* Tr. 18,9; 37,14; 93,16; 121,1; 206,9.
Compendio 34 B : Tr. 98,3; 193,21.
Proculdubio 34 B : Tr. 29,9; 87,3 s.
Pro captu pro viribus pro fide nostra 42 B : Tr. 209,13 pro habitu suo et fide.
Merito 38 A, 47 B : Tr. 169,9; 177,15; In C. IV, 6; — non immerito 40 D : Tr. 115,21; — iure et merito 38 B : Tr. 153,14 vere et merito; 204,17 digne et merito.

Ut dixi 33 C, ut iam dixi 35 B : *cf.* In C. I, 147 *et appar.*; In C. II, 29 ut iam dixi.

Perspicue indicare 46 C (*Codd.*) : Tr. 81,9; 158,1 (*et cf.* 158,23; 164,24; 181,15).

Alibi... alibi 46 C : Tr. 138,3 ss.; 141,23 s.; 147,17 ss.; In C. I, 119.

Non aliunde... quam 32 C, 33 B, 35 C, 36 A,B : Tr. 163,4 s.

Ex voce (Dei) 35 C, 41 B (*Codd.*), 49 A : Tr. 8,21; In C. I, 5,215.

Ex persona (Filii) 32 A : Tr. 30,20; 70,10.

Apud Graecos 42 C : Tr. 153,7; 169,2,5 s.; In C. I, 138 (*et cf. appar. ib.*).

Secundum sententiam 48 A : Tr. 10,13.

Postremis temporibus 46 B : Tr. 30,4; 115,16; 116,1 (*et cf.* 130,21).

Retro 45 D : Tr. 30,23 *etc.*, *cf.* In C. I, 101 *et appar.*; In C. II, 32.

In saeculo 38 C : Tr. 32,5; 55,19; 69,22; 77,8; 112,18; 134,14; 147,4; 148,12; 155,14 s.; In C. II, 32 (*et cf.* Tr. 26,13; 131,2, 181,17).

Dominus Salvatorque noster 40 B, 47 D, 49 A : Tr. 14,10 s.; 60,22; 64, 20; 96,20; 97,17; 129,12; 169,10.

Sapientia arcana caelestia credentibus reseravit 42 D : Tr. 33,10 s. Ipse enim omnia ARCANA paternae voluntatis CREDENTIBUS RESERAVIT (*et cf.* 117,11; 177,21).

Imaginem veritatis, non ipsum Deum (demonstrare) 47 C : Tr. 37,24 IMAGO VERITATIS, NON IPSA veritas (cernebatur).

In saeculo... cor ignorantiae tenebris obcaecatum est (*cf.* Marc. VI, 52; I Ioa. II, 11) 38 C : Tr. 160,22 in nocte SAECULI istius IGNORANTIAE TENEBRIS OBCAECATUM lumen veritatis errantibus demonstramus; 110,4 OBCAECATUM habentes COR.

Qui ideo se in angelo demonstravit (*cf.* Gen. XXVIII, 13 s.) ut nuntium se magni consilii indicaret (*cf.* Is. IX,6) 46 C : Tr. 33,8 ss. Et ideo angelum scriptura dixit (*cf.* Gen. XXI, 17) UT eum MAGNI CONSILII NUNTIUM INDICARET.

Israel id est homo videns Deum (*cf.* Gen. XXXII, 28; XXXV, 10) : Tr. 64, 17 s. Israel autem HOMO VIDENS DEUM interpretatur, *et pariter* 177,9,17.

Christus credentibus salus est, non credentibus paena ut apostolus ait : Aliis odor vitae *etc.*, (II Cor. II, 16) 46 D : Tr. 101,12 Sanguis Christi CREDENTIBUS SALUS EST NON CREDENTIBUS PAENA UT APOSTOLUS DIXIT : Odor Christi aliis odor vitae, *etc.*

Apostolus semetipsum exinanisse dicit forma servi suscipiendo (*cf.* Philip. II, 7) 47 C : Tr. 83,8 tunc parvulus visus est cum semetipsum exinanivit formam servi SUSCIPIENDO, *et cf.* In C. I, 226 *et appar.*

Unum Deum in his personis (consignare) 32 B, 43 C : Tr. 67,19 non natura dividitur, sed personae distinctae monstrantur.

Quomodo potui ipsum Patrem ipsum sibi Filium ponere 32 C; Sabellius ipsum Patrem ipsum Filium profitetur 44 B : Tr. 67,17 non ipsum Patrem sed Dei Filium...; 148,18 s. ut non ipse Pater sed Filius esse credatur.

Vocabula inter Patrem et Filium ita posita sunt 32 C; Patrem et Filium nominamus 32 B, 43 C : Tr. 67,18 Pater et Filius indicantur.

Deum de Deo 38 B, C : Tr. 67,21; — ex Deo natus 35 A (*et cf.* 32 A) : Tr. 67,24 (*et cf.* 9,23); — Filius Dei... verus Deus de Deo vero 33 B, 38 B (*et cf.* 42 A *etc.*, verus Filius de vero Patre) : Tr. 33,19.

Persona propria Verbi 32 B : Tr. 33,14 Filii persona.

Secundum carnem propter nos homines nasci dignatus est 43 B (*et cf.* 46 B, 47 C dignatus est) : Tr. 197,19 s. pro quibus NASCI SECUNDUM CARNEM DIGNATUS EST; 201,14 s.; In C. I, 51 SECUNDUM hominem venire DIGNATUS EST.

Carnis beneficio cuius causa Filius Dei filius hominis esse sustinuit 48 A : Tr. 204,11 CARNIS BENEFICIO quam ex consortio humani generis induerat Dominus; 203,4 s. CARNEM in nativitate ex Maria virgine nostri CAUSA induerat.

Vides... ipsum Spiritum id est Filium Dei venisse ad virginem et inde Dei et hominis filium processisse 48 B (*et cf.* 45 A; illapsus est in Mariam... virginis uterum opplevit) : Tr. 209,20 s. SPIRITUS [*restit.*] Dei... VENIT AD VIRGINEM ut hominem sibi EXINDE in VIRGINIS UTERO plasmaret (*et cf.* 156,21 sinum seu UTERUM Mariae VIRGINIS in quo panis vitae Christus... volvebatur).

Postremis temporibus in homine venturus esse ostenderetur 46 B : Tr. 82, 17 s., quando IN HOMINE cernebatur.

Homo ille quem Deus Dei Filius induit 47 C, 48 C (*et cf.* 48 D) : Tr. 210, 5 s. ad ILLUM HOMINEM QUEM DEI sermo INDUerat; 81,26 veteris HOMINIS QUEM INDUerat.

Hominem induere dignatus est 46 B, 47 C; ut humanum corpus indueret 47 C : Tr. 154,20 s. ut vere se HOMINEM INDUisse probaret; 189,3 substantiam HOMINIS Dei Filius INDUit; 187,5; 203,8 carnem HOMINIS INDUIT.

Suscepto homine 47 C (humano corpore) susceptò 47 C, (hominem) suscepit 48 C : Tr. 154,12 SUSCEPTI HOMINIS; 139,10 SUSCEPTI CORPORIS; 163,7 s. CORPUS... SUSCEPTURUS erat; 184,13 s. (carnem) SUSCEPERAT; In C. I, 224 summam HUMANI CORPORIS SUSCEPIT.

Homo ille passus est quem Filius Dei suscepit quem induit quem portavit 48 C : Tr. 149,19 HOMINEM ILLUM QUEM DEI FILIUS... INDUerat... occisum omnibus notum est.

Constat immortale esse quod Dei est, hominis quod caducum : tertia quoque die resurrexit non Deus in hominem, sed homo potius in Deum 08 D : Tr. 184,12 ss. quod cecidit in sepulturam id est caro HOMINIS quam Dei sermo susceperat, ipse rursus RESURREXIT in Christo; 187,5 carnem HOMINIS induit et in eadem carne passus RESURREXIT.

Ascendit in caelos, obtulit Patri suo hominem illum 48 D : Tr. 204,21, 26 IN CAELUM ASCENDIT.... semper litat Deo PATRI. eximiam illi OFFERens victimam oboedientiam suam; *et cf.* 206,8 in caelum provehit.

Cet essai, trop long, de démonstration peut se résumer en quelques phrases : les *Tractatus Origenis* ne portent sur leur front qu'une date générale, celle de la pensée qu'ils traduisent, pensée qui a été formée à l'école de saint Hilaire; les homélies sur le Cantique, qui sont du même auteur que les précédents *Tractatus*, déclarent ouvertement le

nom de cet auteur, Grégoire d'Elvire; le *De Fide*, écrit en 360 ou 361, avoue la même origine. L'héritage littéraire de Grégoire d'Elvire († après 392) se trouve ainsi reconstitué [1], du moins en partie, et si l'avenir révèle de nouveaux *tracta-*

1. Je ne puis établir ici, avec l'ampleur désirable, pourquoi, après un long examen, je crois avoir raison de tenir le *libellus fidei* (Inc. *Credimus* <*in*> *unum Deum*.. des. *aeterni supplicii* [*recepturos*]), qui fait suite dans Migne *P. L.*, XX, 49-50) au *De Fide*, pour une composition authentique de Grégoire d'Elvire. Mais je ne saurais me taire complétement à son sujet. Au XVIII[e] siècle la pièce fut un des éléments de la querelle de Quesnel et des Ballerini, et pour une fois celui-là avait raison, quoi que valussent ses arguments, contre ses heureux adversaires. Depuis vingt-cinq ans et plus, elle est citée à une place d'honneur, et souvent rééditée, comme le prototype du *Quicunque* et des autres confessions littéraires des V[e] et VI[e] siècles, dans les ouvrages consacrés à l'étude des symboles (cf. Hahn, *Bibliothek der Symbole* 1877 [2] § 128, 1897 [3] § 189, « Glaubensbekenntniss des Phæbadius von Agennum »; Ommaney, *Early History of the Athanasian Creed* 1880, p. 202-212, et App. H; Loofs, art. *Athanasianum* dans *RE* [3] II, 1897, p. 190; Burn, *An Introduction to the Creeds* 1899, p. 214-218 « Phœbadius, *Fides Romanorum* »; Kattenbusch, *Das Apostolische Symbol* I, 1894, p. 171 ss., « Ein Bekenntniss des Phœbadius v. A. »; II, 1900, 755 s., 986; Künstle, *Eine Bibliothek der Symbole... zur Bekämpfung des Priscillianismus*... 1900, p. 44; *Antipriscilliana* 1905, p. 54-58, « *Fides Phoebadii* »). Avant tout, il importe de la dégager du patronage de Phébade : il ne vaut pas plus pour elle que pour le *De Fide*, sinon dans l'échafaudage de l'*Histoire littéraire*. Voici plutôt, au net, la tradition : la formule se présente : 1° liée au *De Fide* de Grégoire d'Elvire et avec le titre *de Fide Nicaena*, dans la collection des homélies de Grégoire de Nazianze traduites par Rufin; — 2° incomplètement, dans les *Gesta Liberii* (cf. D. Constant, *Epist. Rom. Pontif.*, 1721, App., p. 89; Maassen, *op. c.*, 419), aussi anciens que le V[e] siècle; — 3° partie intégrante, anonyme, de plusieurs collections canoniques, dont les premières remontent au V[e] siècle (cf. Maassen, 394 ss.) : *Expositio Fidei* de la collection dite de Saint-Blaise (*Cod. Sanblas. S. Pauli ap. Carinth.* s. VII-VIII, *Paris* 3836 s. VIII, etc.) et de celles de Diessen (*Monac.* 5508 s. IX) et de Colbert (*Paris.* 1455 s. X), dérivées de Saint-Blaise; *Alter libellus fidei* de la collection Quesnel (*Einsiedl.* 191 s. VIII-IX, *Paris.* 1454 et 3842 A s. VIII-IX, etc., — cf. *P. L.*, LVI, 583 ss.); *Fides Romanorum* de la collection de Saint-Maur (*Paris.* 1451 s. VIII, *Vatic. Reg.* 1127 s. IX, etc.), et de celle de Pithou (*Paris.* 1564 s. IX); enfin *Fides catholicae Ecclesiae Romanae* de la collection Vaticane (*Vatic.* 1342 s. IX-X, *Barber.* XIV 52 s. IX-X, etc.) et de l'*Hadriana addit.* (*Monac.* 14008 s. X, *Vallicel.* A 5 s. IX, etc.); — 4° dans diverses collections de symboles, plus factices encore que les recueils canoniques : entre autres le *Cod. Bonifat. Fuld.* s. VIII (f. 53[b], *Inc. Regula fidei catholicae facta a Nicena.* — f. 55[a], *Exp. fides sancti Hieronimi*; — cf. C. Scherer, *Die Codices Bonifatiani*.. 1905, p. 12-29 : *Der Ragyndrudis-Codex*), le *Leidens.* XVIII 67 F s VIII-IX, le *Monac.* 6330 s VIII-IX, les *Paris.* 2076, 2341, 2400 s. X-XI, etc., et avec des intitulés qui suffisent à indiquer la dépendance (*Fides Romanorum*, *Exemplar fidei catholicae*); — 5° parmi la série des douze livres *De Trinitate* du Ps. Athanase (Ps. Vigile), à savoir *liber nonus : Libellus fidei* (*P. L.*, LXII, 287 s.; cf. G. Ficker, *Studien zu Vigilius von Thapsus* 1897, p. 51 ss.) : ici encore on saisit sur le fait la dérivation, d'ailleurs facile à vérifier dans des manuscrits comme le *Paris.* 1688 s. XI, le *Rotomag.* 425 s. XII, l'*Oxon. Trinit.* 25 s. XI qui offrent le *De Trinitate* en huit livres complétés par le « *libellus fidei* »; c'est à cette recension « athanasienne », et non pas au *Quicunque*, comme on pensait jadis, que se réfèrent formellement Hincmar, *De praedest.* c. 35 (« *Athanasius in symbolo* ») et Ratramne, *contra Graecor. oppos.* 3,6 (« *in libello fidei* »); — 6° enfin fondue habilement à une au-

tus, nous n'aurons pas trop de peine à en reconnaître l'authenticité.

tre formule connexe dans le sermon 235 *De Fide catholica* de l'appendice de saint Augustin (*P. L.*, XXXIX, 2180 s.) : je me demande si l'original même de ce centon n'est pas le *Divion.* 150, f. 103 s. x. Ajoutez à cela des traces non douteuses dans le *Conflictus Serapionis* (I, 36, *P. L.*, LIII, 308), qui est un document des environs de 450 et qu'il n'y a pas de motif de disputer à Arnobe le Jeune. Cette énumération montrera mieux qu'aucune explication à quel point le texte proposé par le Rév. Burn (*op. c.*, p. 216 s.) est provisoire, tant les éléments constitutifs en sont disparates et insuffisants. Le Rév. Burn, dont j'admire d'ailleurs plus que personne le beau et bienfaisant ouvrage, porte aussi, en grande part, la responsabilité de la « *Fides Damasi* », en ce sens qu'il a donné une apparence d'autorité à une hypothèse toute gratuite (cf. *An Introduction*, p. 244-248). Cette nouvelle pièce (Hahn, *s. c.*, § 200[3], § 129[2] : Inc. *Credimus in unum Deum*.. — des. *consequeris et praemium* [*a Christo*]) nous intéresse directement, n'étant autre qu'un doublet fort précieux du *libellus fidei*, le second composant du sermon ps.-augustinien. Ce sont les premiers éditeurs de saint Jérôme qui l'ont mise au jour, mais dûment reléguée dans l'Appendice avec ce titre : « *Damasi symbolum* ». Telle elle est dans Erasme 1516, t. II, f. 56 (noter la *Censura*), telle dans Martianay V, 1706, p. 122 et dans Vallarsi XI, 2, 1771, p. 200 s.; elle provient en effet d'abord des mêmes manuscrits des lettres de saint Jérôme qui ont livré l'*Explanatio fidei sancti Hieronymi ad Augustinum*, — entendez la confession de Pélage (Hahn § 200), — et l'*Epistola Hieronymi de definitione fidei simbulique niceni*, non moins apocryphe (*P. L.*, XXX, 182 ss.), et elle s'appelle assez constamment (*Epistola Hieronymi*) *de simbulo ad Damasum*, par exemple dans le *Cod. Veron.* XVI 14 s. IX, f° 296, répondant à l'authentique lettre *Damasi papae ad Hieronymum : Dormientem te*, etc. (*P. L.*, XXII, 451); elle est entrée par la suite dans les recueils de symboles, comme *Fides Hieronymi* (*ad Damasum,*) attirée peut-être par sa congénère la *Fides Romanorum*, mais jamais elle n'a trouvé place dans les grandes collections canoniques; en revanche, elle apparaît très anciennement en Espagne au travers d'instruments conciliaires, dont le plus fameux est celui de Tolède 633 (Hahn § 179). Dom Constant a fort bien dit (*op. c.*, App. 101 s.) que saint Jérôme n'aurait jamais pu rédiger cet acte : alors pourquoi et comment Damase, qui n'est pas mis sérieusement en cause, sauf par M. Burn? Ce qu'il importe beaucoup plus de constater, c'est sa parenté avec la *fides* du Ps. Grégoire de Nazianze, une parenté telle, si originale, que la seule conclusion sortable est d'attribuer les deux pièces au même auteur : l'une aura été, semble-t-il, la réédition intelligente, l'adaptation de l'autre à une fin particulière dont les circonstances nous échappent (« Haec lege, haec retine, huic fidei animam tuam subiuga.. » Ps.-Jérôme). Je pourrais instituer de part et d'autre une comparaison soit avec le *De Fide* soit avec les *Tractatus*. Je me contenterai, faute de place, d'écarter la suggestion récente de M. Künstle (*Antipriscilliana*, *s. c.*, p. 46 ss.) que la « Fides Damasi » aurait été composée (par saint Damase) contre le priscillianisme, puis transposée innocemment par le vieux Phébade, ou par quelque autre docteur mieux au courant des erreurs priscillianistes : le rapport est bien inverse, et il n'y a d'autre protestation dans les deux confessions que contre le sabellianisme; tous les termes s'en retrouvent dans Novatien ou dans saint Hilaire, entre autres *solitarium*; quant à l'absence, qu'on prétend décisive, du mot *quasi* devant *solitarium*, dans la « Fides Phoebadii », elle n'est imputable qu'à la copie sur laquelle M. Künstle a travaillé; mais qu'après coup on ait utilisé en Espagne l'une des formules, — celle qui y était demeurée, — contre le priscillianisme, c'est ce qu'il est aisé d'admettre. Puis je noterai d'un côté que la proposition « perfectus in suis et verus in nostris » (Ps. Jérôme) est du pur saint Hilaire (*De Trin.* I, 11), et de l'autre, que « resuscitandos nos.. in eadem carne qua nunc sumus, sicut et ipse in eadem carne qua

natus passus et mortuus est et resurrexit » (Ps. Grégoire de Nazianze, cf. Ps. Jérôme : « nos ab eo resuscitandos... in hac carne qua nunc vivimus et habemus ») est le pendant exact de Tr. 187, 10 ss. : « ut... nos resurgentes a mortuis regnum Dei in eadem carne per Christum obtinere possimus » (et cf. Tr. 184, 10 : « Si enim Christum passum, si sepultum audis secundum scripturas, non alias quam in carne resuscitatum credere debes »). Enfin, s'il faut mêler absolu-Damase à cette affaire, que ce soit pour remarquer un détail positif, qui garantit, je crois, l'exactitude de plusieurs de nos constatations antérieures : le *Tomus Damasi* de 380, tel qu'il est conservé dans les meilleurs manuscrits (collection de Saint-Maur) et que M. Turner l'éditera définitivement dans ses *Monumenta*, forme un embolisme canonique, composé du symbole de Nicée (avec cette rubrique capitale : *Incipit fides apud Niceam conscripta ab episcopis <recte< credentibus* [vel *rectoribus*] *CCCXVIII*), des anathématismes de Damase *de Spiritu sancto* (Hahn § 199), et de notre *fides* première façon, « *Fides Romanorum* » (cf. C. H. Turner, *Ambrosiaster and Damasus*, *JThSt.* VII, 1906, 281-284) : c'est précisément la disposition que présente parmi les homélies de Grégoire de Nazianze le corpuscule dont le *De Fide* est le centre : 1° symbole de Nicée (*Fides conscripta apud Niceam a* RECTE CREDENTIBUS *episcopis trecentis decem et octo*), 2° le *De Fide*, 3° la même *fides Gregorii* baptisée « *De Fide Nicaena* ». Cette rencontre ne peut s'expliquer par le jeu du hasard, et on ne saurait non plus supposer que le *De Fide* a emprunté son symbole de tête et sa confession de queue, qui ne sont pas proprement des attributs adventices, au *Tomus Damasi* : j'en conclus que le *De Fide* de Grégoire d'Elvire, ainsi augmenté, mais point encore paré, selon la plus grande vraisemblance, du nom de Nazianze, existait dans les milieux romains déjà avant 380, et y jouissait de crédit assez pour prêter sa forme et quelque chose de son être à un document officiel et catholique. Je rappelle un dernier détail d'accord avec ces faits : le concile romain de 382, également tenu sous Damase, utilise le c. 6 du *De Fide* dans sa liste des figures du Christ.

André Wilmart, O. S. B.

Farnborough, St. Michael's Abbey, juillet 1906.

FRAUDES LITTÉRAIRES

DES SCHISMATIQUES LUCIFÉRIENS

AUX IV^e ET V^e SIÈCLES [1].

L'année 362 est une des plus importantes de l'histoire de l'Église au IV^e siècle. On était sous Julien. Après la persécution dirigée contre les catholiques, en faveur de l'arianisme, par Constance, Julien lança un édit autorisant à rentrer dans leurs diocèses, tous les évêques précédemment envoyés en exil par son prédécesseur. A ce moment, une tâche difficile s'imposa aux chefs de l'Église. Il fallait se prononcer sur la situation des évêques et des clercs qui avaient fléchi pendant la persécution. A cet égard, le droit fut réglé par le concile d'Alexandrie de 362, dirigé par saint Athanase. On convint que tout évêque ou clerc souscrivant à la foi de Nicée et condamnant l'arianisme serait remis en possession de sa charge [2]. Cette mesure fut acceptée et appliquée par le pape Libère.

Mais bientôt, parmi les catholiques, un mouvement d'opposition se dessina. Des évêques et des clercs qui avaient été intransigeants pendant la persécution, le restèrent lorsque la paix fut venue. Ils n'acceptèrent pas les mesures de clémence de saint Athanase et du pape Libère : pour eux, les évêques et les clercs qui avaient faibli devaient être admis seulement à la communion laïque. Et comme la grande Église persévéra dans sa conduite indulgente, les rigoristes s'organisèrent en conventicules séparés et bientôt schismatiques. Deux évêques se remarquaient surtout dans leurs rangs : Lucifer de Calaris en Sardaigne, et Grégoire d'Elvire en Espagne. Le nom de leur principal chef servit bientôt à les désigner : on les appela luciférien. Ces rigoristes constituaient une petite Église prétendant conserver la foi et la discipline antiques, sans aucun accommodement avec l'hérésie. Leur histoire est assez peu connue. De 362 à 384, ils eurent une existence assez difficile du fait des poursuites dont ils étaient l'objet de la part des catholiques. A cette dernière date, après une pétition dont le texte s'est conservé, ils obtinrent une loi de Théodose qui leur reconnaissait le droit à l'existence. Depuis ce moment on n'en entend plus parler [3].

Cependant la petite Église de Lucifer de Calaris et de Grégoire d'Elvire

1. Ce travail est la suite d'un autre intitulé *La formation de la légende des papes Libère et Félix*, et qui a paru dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique* de juillet-octobre 1905.

2. Ces décisions sont contenues dans le *Tomus ad Antiochenos*, *P. G.*, t. XXVI, col. 796.

3. Ces documents sont le *Libellus precum* des prêtres luciférien FAUSTINUS et MARCELLINUS, et la *Lex Theodosii* dans O. GUENTHER, *Epistulae imperatorum... Avellana quae dicitur collectio...*, p. 5 et suiv., Vienne, 1895.

a eu une activité jusqu'ici non soupçonnée et qu'il importe de connaître, car elle n'a pas été de très bon aloi. Il faudra se résigner désormais à parler des faux d'origine luciférienne, et à leur faire une place dans l'histoire de la littérature et de la théologie patristiques. On sait l'importance qu'ont eue, au début du V^e^ siècle, en Orient, les faux apollinaristes. Les disciples de l'hérétique Apollinaire n'ont pas hésité à démarquer les œuvres de leur chef et à les mettre en circulation sous les noms les plus vénérables, ceux des papes Jules et Félix, de saint Athanase, de Grégoire le Thaumaturge etc. Saint Cyrille d'Alexandrie a été une des premières victimes de cette imposture qui n'a été graduellement découverte qu'au cours du VI^e^ siècle et dans les temps modernes [1].

Or les faux apollinaristes ont, à la fin du IV^e^ siècle, en Occident, un digne pendant dans les fraudes d'origine luciférienne. Saint Augustin a été trompé par celles-ci, comme saint Cyrille l'a été par les premières. Le fait est resté inconnu, jusqu'ici, mais il peut être établi avec toute la certitude désirable.

De là les deux parties de ce travail : 1° Deux fausses lettres de saint Athanase ; 2° Le traité *De Trinitate* de Pseudo-Athanase, œuvre des luciférien s.

* * *

I. — DEUX FAUSSES LETTRES DE SAINT ATHANASE.

Ce sont les deux prétendues lettres de saint Athanase à Lucifer de Calaris et qui sont regardées jusqu'ici comme authentiques.

Ces deux lettres, dont il n'existe que le texte latin, ont été publiées pour la première fois par Jean Du Tillet, le zélé et savant évêque de Saint-Brieuc et ensuite de Meaux, dans l'édition *princeps* des œuvres de Lucifer de Calaris, publiée à Paris, en 1568. Elles ont été reproduites dans l'édition de saint Athanase donnée à Heidelberg, en 1601, et depuis lors, insérées dans les éditions des œuvres de ce Père, la *Patrologie grecque* de Migne y comprise [2], et enfin dans l'édition de Lucifer de Calaris par G. Hartel [3], dans la collection des Pères latins, de Vienne.

On ne trouve ces deux lettres réunies que dans le ms unique qui contient les œuvres de Lucifer de Calaris. C'est le ms 133 du fonds de la reine de Suède, à la Vaticane [4]. Les critiques admettent comme la solution la plus vraisemblable que du Tillet s'est servi de ce ms dans son édition [5]. Ce ms contient les cinq traités de Lucifer dans un ordre différent de celui de l'édition Hartel. De plus, il contient les lettres suivantes, en latin : 1° Lettre de Florentius à Lucifer et réponse de Lucifer à Florentius ; 2° les deux lettres de saint Athanase à Lucifer, qui sont l'objet

1. Cf. G. Voisin, *L'Apollinarisme. Étude historique*, etc. p. 152-168, Louvain, 1901.
2. *P. G.*, t. XXVI, col. 1181 et suiv.
3. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*.... t. XIV. Luciferi Calaritani *opuscula ex recensione* Guilelmi Hartelii, p. 322 et suiv., Vienne, 1886.
Dans la suite de ce travail, on citera les deux lettres et les ouvrages de Lucifer d'après cette édition de Hartel.
4. Ce ms. du IX^e^, X^e^ siècle, est décrit dans A. Reifferscheid, *Bibliotheca Patrum latinorum Italica*, t. I, p. 383-384. Vienne, 1865-70.
5. C'est l'avis de Hartel, *Luciferi opuscula*, p. II et de G. Krueger, *Lucifer, Bischof von Calaris*, p. 97, Leipzig, 1886.

de cette étude; 3° la lettre de Libère à Constance[1]; 4° une lettre de saint Athanase aux solitaires[2]. Ces diverses lettres sont reproduites dans l'édition de Hartel. L'éditeur les a fait précéder d'une lettre de Lucifer à Eusèbe de Verceil, et d'une lettre de Libère à Lucifer, lesquelles ne se trouvent pas dans le ms 133.

***

On voudrait montrer, en premier lieu, que le ms 133, le seul qui contienne réunies les deux lettres de saint Athanase à Lucifer, est la reproduction d'un archétype qui était l'œuvre d'un partisan du schisme luciférien. Cet archétype constituait un dossier qui contenait des documents en faveur de la secte.

La chose est claire pour tous les documents énumérés ci-dessus[3], à l'exception toutefois des deux derniers. Un mot à cet égard. La lettre de Libère à Constance, constitue la lettre de créance de Lucifer de Calaris envoyé comme ambassadeur par le pape à l'empereur, avant le concile de Milan, qui devait amener l'exil de Lucifer. Cette lettre est donc relative à une des péripéties principales de la vie de l'évêque de Calaris. Reste le dernier document du dossier, la lettre *Athanasius solitariae vitae studentibus*. Quel rapport peut bien avoir avec Lucifer de Calaris, une lettre du patriarche d'Alexandrie aux moines d'Égypte? Un rapport très étroit, comme on va le voir. C'est précisément cette dernière lettre qui met le cachet d'origine sur le dossier luciférien contenu dans le ms 133.

Cette lettre de saint Athanase *Solitariae vitae studentibus* nous est connue : 1° par le texte grec publié pour la première fois par Montfaucon, en 1706[4], d'après des ms de Florence et de Paris; 2° par le texte latin contenu dans le ms 133 des œuvres de Lucifer, et publié pour la première fois par Du Tillet, en 1568. La traduction latine a donc été publiée près d'un siècle et demi avant l'original grec.

Or, à deux endroits, la traduction latine contient une phrase qui manque dans le texte grec. Comme ces interpolations ont un sens très déterminé, on va transcrire la traduction latine d'après l'édition Hartel. Les deux phrases qui ne se trouvent pas dans le texte grec sont imprimées en italiques :

1. C'est la lettre de Libère à Constance, de 354, dans *P. L.*, t. VIII, col. 1351.

2. Ce texte se trouve en note, sous le titre *Vetus interpretatio*, dans *P. G.*, t. XXVI, col. 1185. A la même colonne se trouve le texte grec de cette lettre.

3. Le ms. 133 contient d'abord les œuvres de Lucifer de Calaris, puis la correspondance si brève mais si suggestive de Lucifer et de Florentius; enfin les deux lettres de saint Athanase à Lucifer, lesquelles contiennent un panégyrique de l'évêque de Calaris. L'intérêt que tout luciférien avait pour ces pièces est manifeste. Après le IV[e] siècle et l'extinction du schisme luciférien, on n'avait aucun intérêt à constituer une telle compilation. Pour ces raisons, l'archétype doit en remonter à la seconde moitié du IV[e] siècle.

4. Dans la *Collectio nova Patrum et Scriptorum graecorum, Eusebii Caesariensis, Athanasii et Cosmae Ægyptii*, Paris, 1706. Le texte grec de Montfaucon est reproduit dans *P. G.*, t. XXVI, col. 1185.

ATHANASIVS SOLITARIAE VITAE STVDENTIBVS ET IN FIDE DEI ROBORATIS AC DILECTISSIMIS FRATRIBVS IN DOMINO SALVTEM.

Domino quidem gratias ago qui donauit uobis in eum credere, ut cum sanctis etiam uos habeatis uitam perpetuam. quia autem sunt quidam qui quae sunt Arii sapiunt circumeuntes monasteria propter nihil aliud, nisi ut quasi ad uos uenientes et a nobis reuertentes simplices seducant, quidam autem sunt qui adfirmant quidem non se sapere illa quae sint Arii, pergunt autem et pariter orant cum ipsis, necessario hortantibus sincerissimis fratribus scribere studui, ut piam fidem quam in nobis dei gratia operatur sincere et sine dolo custodientes non detis occasionem scandali fratribus; cum enim quis uos in Christo fideles uiderit communicare cum talibus uel cum eis pariter orare, utique opinantes indiscretum hoc esse incidunt in caenum impietatis. ut ergo nihil tale fiat, sit uestra cura, fratres) carissimi, eos quidem qui sapiunt quae sunt impieta (tis Arrianae a)uertere, eos autem qui putantur quidem non sapere quae sunt Arii, orant autem cum impiis deuitare, et maxime quia quorum sensus execramur horum etiam communionem conuenit fugere. *si quis itaque uenit ad uos, si quidem adfert secundum beatum Iohannem rectam doctrinam. dicite huic aue et sicuti fratrem hunc talem suscipite;* si quis autem simulat quidem confiteri se rectam fidem, apparet autem communicare illis, huiusmodi hominem hortamini quidem abstinere se a tali consuetudine et si quidem promiserit habetote et hunc quasi fratrem. si uero contentioso animo perseuerauerit, et hunc quoque uitate. *possibile quidem erat mihi etiam per multa extendere epistulam adponenti ex scripturis diuinis formam huiusmodi doctrinae, sed quia prudentes existentes praeuenitis eos qui scribunt et magis abstinentiae intenti idonei estis et alios docere, propterea breuiter tamquam diligens ad diligentes dictaui, confidens quia* sic degentes puram sinceramque fidem seruabitis et illi iam uidentes quod non cum eis pariter oratis percipient utilitatem, timentes ne forte tamquam impii et qui (quae) illorum sapiunt deputentur.

Après qu'on a constaté ces différences du texte grec et de la traduction latine, une question se pose : le texte primitif comprenait-il les deux phrases qui se trouvent dans la seule traduction latine? Si, oui, il faut admettre que le texte grec actuel est mutilé. Si, non, il s'ensuit que les deux phrases spéciales à la traduction latine sont des interpolations. Cette seconde hypothèse est seule acceptable. Le texte grec se suffit parfaitement et présente un sens complet. Au contraire, du fait de la première interpolation, la traduction latine est surchargée. Quant à la seconde interpolation, elle exprime une banalité qui revient souvent sous la plume des remanieurs de textes[1]. De plus, le premier texte spécial à la traduction latine se révèle comme un ajoutage fait après coup. Qu'on en juge par le rapprochement de textes qui suit.

II Ioann. 10.	*Ep. ad Monachos* (trad. lat.)
Si quis venit ad vos et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec Ave ei dixeritis.	Si quis itaque venit ad vos, si quidem affert, secundum beatum Joannem rectam doctrinam, dicite huic Ave et sicuti fratrem hunc talem suscipite.

Il est clair que l'auteur du texte de droite prétend citer le verset II Ioan. 10; mais il le fait en convertissant la proposition négative de l'épître, en une proposition positive. La procédé est peu naturel et ne vient pas d'abord à l'esprit. Si la citation de ce texte du N. T. était l'œuvre de l'auteur primitif, le texte serait cité sous la forme négative qu'il a dans le texte sacré; et l'auteur aurait sans peine construit l'ensemble de sa composition en conséquence. Mais parce que ce verset n'appartient pas à la

1. Elle se résume en ceci : « je pourrais en dire beaucoup plus, mais je ne le fais pas. »

trame primitive du morceau, pour l'y faire entrer après coup, il a fallu tenir compte du plan du texte premier. Or le verset, sous sa forme négative, entrait malaisément dans cet ensemble préexistant; il y constituait une redite trop évidente : de là cette transposition du négatif au positif qu'on lui a fait subir.

Le fait de l'interpolation ainsi constaté, il reste à l'expliquer. Ce n'est pas difficile, car l'intention se devine. Le texte primitif exprimait cette idée qu'*il ne faut pas communiquer avec les hérétiques*. C'est sur cette idée que l'auteur veut insister; c'est elle, dit-il, qu'il pourrait appuyer par un grand nombre d'arguments scripturaires, mais qu'il se contente de formuler, parce que ses auditeurs sont bien disposés pour la comprendre, et pour la mettre en pratique.

Comme toujours, *is fecit cui prodest*. Or, il ne faut pas chercher bien loin pour trouver l'intéressé. Comme on l'a vu, tout fait croire que le compilateur du Vatic. 133 était un contemporain et un partisan du schisme luciférien. Un tel auteur devait évidemment être préoccupé de démontrer la thèse fondamentale de sa secte : « Il ne faut pas communiquer avec les hérétiques. » Or c'est vers cette thèse que tendent les interpolations introduites dans le texte de l'*Epistola Athanasii*. Ce n'est donc pas un hasard si une interpolation aussi tendancieuse se rencontre dans une compilation d'origine luciférienne. Cette interpolation est tout simplement un rappel du traité *De non conveniendo cum haereticis* de Lucifer de Calaris. On sait que celui-ci affectionnait l'argument scripturaire, et le traité cité est plein de références bibliques. Par une rencontre curieuse, le texte II Ioann. 10, qui constitue la première interpolation de l'*Epistola Athanasii*, se trouve aussi dans le traité *De non conveniendo cum haereticis* [1].

On voit comment cette lettre interpolée contient, en quelque façon, l'histoire du schisme luciférien. Si on considère le texte primitif, qui est de saint Athanase, on a une exhortation à éviter la communion des ariens. Ce conseil n'est pas spécial à saint Athanase; tous les évêques catholiques le donnaient, et Lucifer comme les autres, dans son traité *De non conveniendo cum haereticis*, composé avant 358. Mais, en 362, lorsque saint Athanase et le pape Libère admirent dans l'Église les clercs et les évêques qui avaient adhéré au parti arien, Lucifer et son groupe ne voulurent pas de cette mesure de clémence. Ils acceptaient bien ces clercs et ces évêques dans l'Église, mais à la condition de les voir exclus du clergé. C'est là l'origine du schisme dit luciférien. Cette opinion rigoriste ne rencontra qu'un petit nombre de partisans; mais ils furent très actifs et s'appliquèrent à trouver des autorités en leur faveur. L'un d'eux, qui d'ailleurs n'avait pas grande invention, a interpolé une lettre de saint Athanase qui pouvait être exploitée en faveur de la doctrine de la secte. Dans ses interpolations, en mentionnant, à deux reprises, la preuve scripturaire, il donnait un caractère dogmatique à la lettre, toute de circonstance, écrite par saint Athanase.

Ces constatations vérifient notre première conjecture que le *Vaticanus* 133 représente un dossier d'origine luciférienne. L'archétype de ce manuscrit remonte bien au IVe siècle. Seul un luciférien avait intérêt à constituer un tel recueil, et à interpoler la lettre de saint Athanase. L'auteur luciférien, d'origine latine, qui a constitué l'archétype du Va-

1. Dans *Luciferi opuscula*, p. 20.

tic. 133 a traduit l'*Epistola Athanasii* et l'a interpolée. Cette solution est plus simple qu'une autre consistant à admettre deux auteurs luciférien : celui de l'interpolation et celui du recueil. Par suite, elle a beaucoup de chances d'être la vraie. C'est donc l'archétype du Vatic. 133 qui a mis en circulation cette traduction latine. Existe-t-elle dans d'autres manuscrits? On ne saurait dire. En tous cas les éditions n'en mentionnent aucun autre.

***

Il reste à voir si ce compilateur luciférien qui a interpolé l'*Epistola Athanasii*, n'aurait pas commis d'autres faux dans la compilation qu'il nous présente, et dont la lettre interpolée est la dernière pièce.

Or deux autres lettres de saint Athanase contenues dans cette compilation se recommandent à l'examen, et d'autant mieux qu'elles nous sont parvenues seulement en latin, circonstance remarquable pour l'œuvre d'un auteur qui a écrit en grec. De plus, la première d'entre elles nous arrive par le seul manuscrit 133. La seconde, il est vrai, est contenue dans une catégorie de manuscrits dont il sera question à la seconde partie de cette étude. Mais le fait qu'elle se trouve uniquement dans cette catégorie bien définie de documents, joint à cet autre que la seconde lettre suppose la première, nous amènent à admettre comme très probable que l'archétype 133 est le plus ancien témoin de chacun de ces deux textes. C'est à cet archétype ou à un des manuscrits qui en sont issus que la catégorie de manuscrits déjà mentionnée aura emprunté la seconde lettre.

Dans la première lettre, censée écrite pendant l'exil de Lucifer, saint Athanase, qui a appris que Lucifer a dédié un traité à l'empereur Constance écrit à l'évêque de Calaris, pour lui demander communication de cet ouvrage. Après avoir reçu satisfaction, saint Athanase envoie une seconde lettre, en remerciant et en faisant l'éloge de Lucifer.

Voici le texte de ces lettres, d'après l'édition Hartel.

I

DOMINO DILECTISSIMO FRATRI LVCIFERO EPISCOPO ET CONFESSORI ATHANASIVS IN DOMINO SALVTEM.

Deo fauente corpore ualentes misimus etiam nunc carissimum nostrum Eutychetem diaconem, ut tua quoque religiosa sanctitas, quod est nobis optandum et desiderabile, de tua incolumitate tuorumque omnium certiores nos efficere dignetur. uobis namque confessoribus ac seruis dei uiuentibus credimus statum catholicae ecclesiae renouari et quod haeretici conscindere temptauerunt hoc dominum nostrum Iesum Christum per uos ad integrum restituere. quamquam enim praecursores antichristi per potentiam huius mundi omnia egerint, ut extinguerent lucernam ueritatis, tamen diuinitas per uestram confessionem clariorem eius lucem ostendit, ut neminem latere possit eorum fallacia, antehac uel simulare poterant, nunc antichristi nominantur. quis enim non exsecretur? quis eorum communionem tamquam maculam ac uirus anguis non fugiat? omnis ubique ecclesia luget, omnis ciuitas gemit, senes episcopi in exilio laborant et haeretici dissimulant, qui dum negant Christum, publicanos se effecerunt sedentes in ecclesiis et exigentes uectigalia. o nouum genus hominum et persecutionis quod adinuenit diabolus, ut ipsis ministris ad malefaciendum et tanta crudelitate uteretur!

Sed et si haec tanta agunt et superbias et blasphemias extenderunt, confessio tamen et religio et sapientia uestra non modicum, sed maximum solatium et magna consolatio est fraternitati. peruenit enim ad nos scripsisse sanctitatem tuam Augusto Constantio, et magis magisque miramur, quia in medio tamquam scorpionum habitans animi tamen libertate uteris, ut uel monendo uel docendo uel emendando errantes ad lumen ueritatis adducas. rogo igitur, rogant mecum etiam omnes confessores, ut digneris nobis exemplum destinare, ut non tantum auditu, sed etiam ex litteris perspicere possint omnes

animae tuae uirtutem fideique fiduciam et libertatem. salutant sanctitatem tuam qui mecum sunt, saluto omnes qui tecum sunt. diuinitas te incolumem uegetum memoremque nostri semper tueatur, domine dilectissime ac uere homo dei.

His acceptis litteris beatus Lucifer misit libros quos ad Constantium scripserat. quos cum legisset Athanasius hanc infra epistulam misit [1].

II

DOMINO GLORIOSISSIMO AC MERITO DESIDERANTISSIMO COEPISCOPO LVCIFERO ATHANASIVS IN DOMINO SALVTEM.

Etsi credo peruenisse etiam ad sanctitatem tuam de persecutione, quam etiam nunc aduersus fraternitatem facere conati sunt inimici Christi quaerentes sanguinem nostrum, possunt tamen etiam carissimi nostri referre religioni tuae: in tantum enim rabiem suam per milites extendere ausi sunt, ut non solum ciuitatis clericos effugarent, sed etiam ad heremias exirent et funestas suas manus aduersus μονάζοντας inmitterent.

Inde factum est ut etiam ego me longius abducerem, ne etiam qui nos susceperunt negotium ab eisdem paterentur. cui etenim parcent Arriani qui nec animis suis pepercerunt? quando autem possunt recedere a suis nefandis actibus, dum permanent negando dominum Christum unicum filium dei? haec est radix eorum prauitatis, hoc suo arenoso fundamento aedificant peruersas suas uias, sicut scriptum inuenimus in tertio decimo psalmo : *dixit insipiens in corde suo : non est deus*, et mox sequitur : *corrupti sunt et abominabiles facti sunt in operibus suis.* inde Iudaei negantes filium dei digni fuerunt audire : *uae, gens peccatrix, populus plenus delictis, semen malignum, filii sine lege. unde sine lege? quippe quia dereliquistis dominum.* inde beatissimus Paulus cum coepisset non tantum credere in filium dei, uerum etiam praedicare deitatem ipsius, scribebat : *in nullo mihi mali conscius sum.* ita iuxta uestram confessionem etiam nos optamus tenentes apostolicam traditionem uiuere iuxta diuinae legis mandata, ut possimus uobiscum inueniri in choro illo, in quo nunc exultant patriarchae prophetae apostoli ac martyres.

Licet igitur Arriana insania cum extranea potentia ita se mouebat, ut non liceret nec fratres, quantum illi saeuiebant, libere aerem uidere, tamen iuxta orationes tuas deo fauente etsi cum labore et periculo uidere potui fratrem, qui solet tam necessaria quam epistulas tam sanctitatis tuae quam aliorum destinare. accepimus itaque epistulas et libros religiosissimae ac sapientissimae animae tuae, in quibus perspeximus imaginem apostolicam, fiduciam propheticam, magisterium ueritatis, doctrinam uerae fidei, uiam caelestem, martyrii gloriam. triumphos aduersus haeresem Arrianam, traditionem integram patrum nostrorum, regulam rectam ecclesiastici ordinis. o uere Lucifer, qui iuxta nomen lumen ueritatis ferens posuisti super candelabrum, ut luceat omnibus.

Quis enim exceptis Arrianis non peruidet ex tua doctrina ueram quidem fidem, maculam autem Arrianorum? ualde et admirabiliter, ut est lumen a tenebris, ita separasti ueritatem a calliditate et hypocrisi haereticorum, defendisti catholicam ecclesiam, probasti nihil esse sed tantum phantasiam Arrianorum uerba, docuisti calcandos esse frendores diabolicos. quam bona et iucunda hortamenta tua ad martyrium, quam desiderantissimam ostendisti mortem esse pro Christo filio dei, quam futuri saeculi et uitae caelestis amorem manifestasti! uideris esse uerum templum saluatoris qui in te habitans haec ipse per te loquitur, ipse qui tantam gratiam praebuit sermonibus tuis, quippe qui ante eras apud omnes amabilis. nunc tamen tantus est amor affectionis tuae in animis omnium conlocatus, ut Heliam te temporibus nostris nominent. et non mirum; si enim qui deo placere uidentur filii dei nominantur, tanto magis participes prophetarum confessores et maxime te appellare dignum est. crede mihi, Lucifer, non tu solus haec locutus es, sed spiritus sanctus tecum. unde haec tanta memoria scripturarum, unde sensus et intellectus earundem integer? unde talis ordo sermonis compositus? unde tanta hortamenta in uiam caelestem? unde fiducia contra diabolum et probationes aduersus haereticos, nisi spiritus sanctus collocatus esset in te; gaude igitur in eo te esse iam peruidens, in quo etiam praedecessores tui nunc sunt martyres, hoc est in choro angelorum.

1. Les mots ainsi imprimés en italiques se trouvent dans le ms. 133. HARTEL les renvoie au bas de la page, avec les variantes. En réalité elles sont de l'auteur de la compilation et le dénoncent comme tel. D'une façon générale d'ailleurs, on doit regretter qu'HARTEL n'ait pas plus tenu compte de l'ordre dans lequel le ms. 133 donne les diverses pièces. Son peu d'attention pour le ms. est une des principales causes qui l'ont empêché de voir que ces documents sont apocryphes. C'est, après plusieurs autres une nouvelle preuve que les éditions de HARTEL ne sont pas irréprochables.

Gaudemus etiam nos habentes te exemplum uirtutis patientiae et libertatis. nam de his quae scripsisti de nomine meo erubesco aliquid proferre. ne uidear adulator; sed scio et credo ipsum dominum, qui sancto et religioso animo tuo reuelauit omnem notitiam, redditurum tibi etiam pro hoc labore praemium in regno caelorum. quia ergo talis es, precatorem te esse pro nobis per orationes (ad) dominum petimus, ut iam inspicere dignetur, ut est misericors, ecclesiam catholicam et eripiat omnes famulos suos de manibus persecutorum, quo etiam hi omnes qui propter metum temporalem ceciderunt leuare se tandem possint et reuerti ad uiam iustitiae, a qua seducti uagantur, nescientes in qua fouea sint miseri. specialiter autem ego peto, si aliquid minus a me dictum est, ignoscere digneris; a tanto enim fonte quod potuit inperitia mea uix haurire ualuit. de fratribus autem nostris, si minus potui uidere eosdem, iterum ignoscas peto. est enim ipsa ueritas testis optasse me et desiderasse hoc inpetrare et tantum habuisse dolorem quod non potui; nam nec lacrimae cessauerunt ab oculis nec gemitus ab animo, quia nec fratres permittimur uidere. testis est autem dominus quia nec parentes quos habeo potui uidere, ex quo persecuntur nos. quid enim non faciunt Arriani? itinera obseruant, cura agunt de proficiscentibus et exeuntibus de ciuitate, naues quaerunt, heremias gyrant, domos perturbant, concutiunt fratres, singulis negotia concinnant. sed deo gratias, dum haec agunt, tanto magis et plus execrantur ab omnibus et cognoscuntur uere, ut dixit sanctitas tua, mancipia esse antichristi; et ipsi miseri, dum in odio habentur, durant in malignitate sua, donec morte aui sui Pharaonis et ipsi damnentur. salutant religionem tuam qui mecum sunt; dignare salutare qui tecum sunt. diuina dei gratia incolumem te, memorem nostri, semper beatum conseruet, merito homo dei, famule Christi, particeps apostolorum, solatium fraternitatis, magister ueritatis et in omnibus desiderantissime.

Ces deux documents se complètent très bien, trop bien même. Il était inutile que le compilateur en soulignât encore le parallélisme par la transition *His acceptis litteris*. Ces deux lettres sont certainement des faux. On peut le montrer par toute une série de constatations convergentes.

Un premier examen montre que ces deux morceaux ont été écrits sous une inspiration unique et assez pauvre, et enfin d'un seul jet. Toutes deux jouent sur le nom de Lucifer; la première, d'une manière détournée mais reconnaissable; la seconde, très ouvertement.

PREMIÈRE LETTRE.

... ut extinguerent [Arriani] *lucernam veritatis*, tamen diuinitas *per vestram confessionem* clarioren eius lucem ostendit, ut neminem latere possit eorum fallacia. Antehac vel *simulare poterant*, nunc Antichristi nominantur. *Quis enim* non exsecretur? Quis eorum communionem tamquam *maculam* et virus anguis non fugiat? et haeretici *dissimulant* ... magisque *miramur* ... ut ... errantes ad *lumen veritatis* adducas

SECONDE LETTRE.

O vere Lucifer qui iuxta nomen *lumen-veritatis* ferens posuisti super candelabrum ut luceat omnibus. *Quis enim* exceptis Arrianis non pervidet *ex tua doctrina* veram quidem fidem *maculam* autem Arrianorum? Valde et *admirabiliter* ut est lumen a tenebris, ita separasti veritatem a calliditate *et hypocrisi haereticorum.*

La construction des deux passages est la même : les idées sont identiques et les rencontres verbales fréquentes. Imagine-t-on saint Athanase, écrivant la première lettre et, plusieurs semaines ou plusieurs mois plus tard, en composant une seconde sur le même patron? Tout s'explique au mieux si on admet que les deux lettres ont été écrites, à la suite, par un auteur dont l'invention n'était pas inépuisable. On comprend ainsi qu'il se rencontre des répétitions verbales entre les deux lettres, par exemple : « non modicum sed maximum *solatium* et magna consolatio est *fraternitati*. » de la première lettre revient sous une forme plus courte parmi les titres donnés à Lucifer à la fin de la seconde lettre : « *Solatium*

fraternitatis. » Les mots « Pervenit enim ad nos » de la première, reviennent dans « Etsi credo pervenisse etiam ad sanctitatem tuam, » de la seconde. Enfin le titre surprenant (et qu'on expliquera plus loin) d'*homo Dei* donné à Lucifer revient à la fin de la première et de la seconde lettres. De plus, le faussaire se trahit par des maladresses et des exagérations d'humilité : « Specialiter autem ego peto, si aliquid minus a me dictum est, *ignoscere digneris*: a tanto enim fonte (?) quod potuit *imperitia mea vix haurire valuit.* De fratribus autem nostris, si minus potui videre eosdem, *iterum ignoscas peto.* »

Venons-en au fond des deux documents. La seconde lettre aurait été écrite en 360 ou 361, car elle mentionne le traité de Lucifer *Moriendum esse pro Filio Dei*, qui est postérieur au mois de janvier 360[1], et elle ne fait aucune allusion à la mort de Constance (3 novembre 361), ni à la fin de l'exil amenée par l'édit de Julien.

Or, on est d'abord étonné que cette lettre ne contienne aucune allusion à l'état de l'Église, pendant les deux années si difficiles qui ont suivi le concile de Rimini (359). Bien plus, tout détail concret ou caractéristique y fait défaut : on n'y trouve que des généralités faciles à inventer.

Prenons maintenant la donnée principale de cette correspondance. La première lettre mentionne un ouvrage adressé par Lucifer à l'empereur Constance : « Pervenit enim ad nos scripsisse sanctitatem tuam Augusto Constantio. Rogo igitur... ut digneris nobis exemplum destinare. » Quel est l'ouvrage ainsi désigné? On ne saurait le dire, car les cinq ouvrages de Lucifer sont dédiés à l'empereur Constance. Le contexte amène à penser qu'Athanase ne connaissait jusqu'alors aucun ouvrage de Lucifer, mais qu'il avait déjà des relations avec lui. Saint Athanase nous parle d'un de ses fidèles « qui solet tam necessaria quam epistolas *tam sanctitatis tuae* quam aliorum destinare ».

L'évêque d'Alexandrie aurait donc ignoré quelque temps l'existence du *De Athanasio*, traité en deux livres, dans lequel Lucifer démontrait qu'on ne peut condamner un absent : c'était une discussion relative aux exigences de l'empereur Constance, au concile de Milan (355) contre Athanase. Cet ouvrage est de l'automne 358[2]. Il n'avait donc pas été envoyé à Athanase, qui était obligé d'en demander communication, après en avoir appris l'existence, d'une manière d'ailleurs très vague, par la voix publique. Cela est peu vraisemblable; mais le faussaire ne pensait pas à ces précisions; sa pensée était très incertaine.

La seconde lettre est aussi maladroite. « Accepimus itaque epistolas et libros religiosissimae animae tuae ». Toujours le même vague. Lucifer ayant envoyé plusieurs livres, il n'aura donc pas oublié d'y joindre le *De Athanasio*. Il va sans dire que c'était, de tous les ouvrages de Lucifer, celui qui intéressait le plus l'évêque d'Alexandrie, et sur lequel il devait, le plus volontiers, donner son avis. Or il en est dit seulement quelques mots, à la fin d'un morceau emphatique consacré à l'activité littéraire de Lucifer : « De his quae scripsisti de nomine meo, erubesco aliquid proferre, ne videar adulator ». C'est bien peu, et très plat.

Ainsi la donnée principale de cette correspondance n'est pas vraisemblable. Voici un détail qui ne l'est pas davantage. Le faussaire écrit : « De fratribus autem nostris, sin minus potui videre eosdem, iterum

1. G. Krueger, *Lucifer* etc., p. 108.
2. *Ibid.*, p. 103.

ignoscas peto. Est enim ipsa veritas testis, optasse me et desiderasse hoc impetrare *et tantum habuisse dolorem quod non potui : nam nec lacrymae cessaverunt ab oculis, nec gemitus ab animo, quia nec fratres permittimur videre. Testis est autem Dominus, quia nec* PARENTES QUOS HABEO potui videre *ex quo persequuntur nos*[1] (!) ». Cette mention des parents de saint Athanase est invraisemblable. Les Bénédictins l'ont remarqué : « Ubi parentes autem meminit, non de patreque matreque acceptum velim; grandaevus quippe jam erat Athanasius; verum fortassis interpres vocem συγγενεῖς per *parentes* expressit. Et sane, in ecclesiasticis maxime, haud infrequens hujus vocabuli *parens* usus ad cognatos designandos[2] ». Cette interprétation est trop indulgente. En réalité, cette invraisemblance est une maladresse du faussaire.

***

Sur ces constatations, on aurait le droit de rejeter ces deux lettres comme des faux; et comme la compilation est d'origine luciférienne, de les attribuer à un partisan du schisme luciférien. Mais il est possible de rendre la démonstration aussi concluante que possible, en montrant où le faussaire a emprunté les matériaux qu'il met en œuvre. Cet auteur est si bien luciférien qu'il a emprunté les données principales de ces deux lettres aux œuvres de Lucifer. En voici la preuve.

Et d'abord, le jeu de mots sur le nom de Lucifer a été sinon suggéré, du moins recommandé au faussaire par un autre tout pareil qui se trouve à plusieurs reprises dans Lucifer, à propos du nom de Photin de Sirmium. Lucifer écrit :

« Interea oro te respondeas, quid sit inter te et *conscotinum* tuum, quem verso ordine Sirmienses vocant *Photinum*[3]?... Quid interesse arbitraris inter te et Paulum Samosatenum vel istum eius discipulum tuum *conscotinum*[4]... [Judas] tradidit Dominum Iudaeis, quia non fuerat credens nisi quomodo sit nunc credens *conscotinus* tuus Sirmiensium, *qui dicebatur ac dicitur indigne Fotinus*[5]... Ceterum quis tam vecors erat, ut estis vos Arriani aut est *Fotinus* Sirmiensium *qui vere dicitur Scotinus*[6]...

Comme on le voit, Lucifer joue sur les mots grecs Φωτεινός (φῶς) et σκοτεινός (σκότος)[7]. Il semble bien d'ailleurs qu'il était fier de son nom, car il invective l'empereur Constance en disant : « Adfirmas te luminis portitorem[8] ». Il est tout naturel que le faussaire luciférien fût dans le même état d'esprit.

Voici une seconde donnée empruntée par le faussaire aux œuvres de Lucifer. Il écrit : « ut possimus vobiscum inveniri in choro illo in quo nunc exultant *patriarchae, prophetae, apostoli et martyres* ». Ces cinq derniers mots sont caractéristiques. Ils se retrouvent au moins 23 fois dans les

1. Remarquer la précision de cette donnée chronologique.
2. Dans *P. G.*, t. XXV, p. CXLIII.
3. Dans le traité *De non parcendo in Deum delinquentibus*, dans les *Opuscula Luciferi*, p. 246.
4. *Ibid.*, p. 247.
5. *Ibid.*, p. 265.
6. *Ibid.*, p. 271.
7. Ce jeu de mots facile a été fait par d'autres, par exemple, au moins une fois par saint Athanase.
8. Dans le traité *Moriendum esse pro Dei Filio*, dans les *Luciferi opuscula*, p. 287.

œuvres de Lucifer [1]. De plus, dans cinq cas [2] l'énumération au lieu de quatre termes n'en contient que 3. Il en est de cette formule comme de plusieurs autres qui paraissaient à Lucifer particulièrement bien trouvées : il se plaisait à la répéter. Cette formule recouvrait d'ailleurs toute une théorie sur la tradition dogmatique et sur les rapports des deux testaments. En fait de dogmes, et surtout du dogme de la Trinité et de la consubstantialité du Fils au Père, Lucifer enseignait de la manière la plus stricte la perpétuité de la foi. Qu'on en juge :

Sic Dei Filium confitetur Athanasius ut confessus est Iob. Qui Iob unde de filiis Abrahae, nisi quia sic crediderit, quomodo fuit credens et Abraham?... Si non potest negari Iob esse de filiis Israel, dubitari non potest huic illum tantum factum ac talem, quia crediderit in Deum ut fuit credens Abraham... neque enim illorum temptationum victoria ei fuisset reputata ad iustitiam nisi fuisset sic credens in Deum ut crediderit Abraham. Aut unde vinceret diabolum nisi quia fuisset credens in Deum Patrem innatum et unicum Filium eius, natum ex innato et vero Patre et in Sanctum Paraclitum Spiritum?... Crede quia et ante adventum eius [Filii Dei] qui vicerunt diabolum non aliter crediderunt quam quomodo hodie credimus. Neque enim Danihel leones et tres pueri vincerent ignes, nisi quia credentes fuissent, ut hodie credit Ecclesia. Inde denique Abrahae fidem provocat Apostolus probans, auctoritatem usus sacrarum scripturarum *sic credidisse Abraham, quomodo nunc fuerit credens Paulus* [3].

On le voit, la théorie de la tradition, dans Lucifer de Calaris ne présente aucune des nuances mises en honneur pour Vincent de Lérins et par le Cardinal Newman. Pour lui, il y a identité entre la foi des patriarches et celle des évêques orthodoxes du quatrième siècle. Or cette théorie est acceptée par le faussaire. C'est par elle que s'expliquent, dans sa pensée, des formules comme *participes prophetarum confessores* et *imaginem apostolicam fiduciam propheticam* et enfin le titre de *particeps apostolorum* donné à Lucifer. C'est encore cette théorie qui explique le nom d'Élie donné par le faussaire à Lucifer : « Nunc tamen tantus est amor affectionis tuae in animis omnium conlocatus *ut Heliam te temporibus nostris nominent* ». Lucifer dans son *De Athanasio* ne s'était pas contenté de rapprocher Athanase des patriarches et de Job ; dans de longues pages, il avait comparé les tribulations de l'évêque d'Alexandrie et celles du prophète Élie, et le rôle de l'empereur Constance, à celui d'Achab [4]. Ce précédent n'a pas échappé au faussaire. Il lui a semblé juste que saint Athanase rendit la politesse qui lui avait été faite par Lucifer. Exagérant encore les procédés littéraires de l'évêque de Calaris, lequel s'était contenté d'un simple rapprochement biographique, le faussaire décerne à son maître le nom d'Élie.

Un des titres principaux d'Élie, dans l'Écriture, étant celui d'*homme de Dieu* (I Reg. $17_{18\text{-}24}$ etc.), Lucifer l'attribue à saint Athanase. Il a même une telle prédilection pour ce mot qu'il le répète très souvent. Je l'ai compté vingt-quatre fois, sans compter les textes de l'Écriture cités par

1. Dans quinze passages la formule se trouve telle qu'elle est donnée dans le texte. Ce sont dans *Luciferi opuscula*, pp. 18_{22}, 72_{28}, 73_{21}, 84_{21}, 136_{14}, 139_{4}, 143_{19}, 150_{13}, 200_{8}, 208_{20}, 210_{26}, 225_{30}, 266_{24}, 276_{17}, 308_{13}. Dans huit passages le mot *patriarchae* est remplacé par le nom de quelques patriarches. Ce sont *Ibid.*, pp. 16_{26}, 25_{6}, 38_{18}, 145_{16}, 160_{29}, 187_{8}, 211_{1}, 316_{1}.

2. *Ibid.*, pp. 15_{8}, 157_{26}, 189_{9}, 309_{26}, 312_{30}.

3. Dans *De Sancto Athanasio*, I, dans *Luciferi opuscula*, p. 139. La même théorie se trouve, avec plus de force si c'est possible, dans *De non parcendo in Deum delinquentibus*, *Ibid.*, p. 211 et dans *Moriendum esse pro Filio Dei*, *Ibid.*, p. 292.

4. *De Sancto Athanasio*, I, dans *Luciferi opuscula*, p. 94-101.

Lucifer et où il se trouve [1]. Or le faussaire fait donner à la fin de chaque lettre par saint Athanase à Lucifer ce titre d'*homo Dei*, dont on chercherait longtemps l'emploi dans les salutations qui terminent les lettres des Pères. En revanche l'expression « Antichristi praecursor » est fréquente dans la littérature patristique. C'est l'épithète flétrissante des hérétiques et de tous les ennemis de l'Église. A cause de son énergie, elle a plu à Lucifer qui l'emploie au moins quinze fois [2]. Aussi avait-elle frappé le faussaire qui, lui aussi, appelle les Ariens « praecursores Antichristi ».

Pour en finir avec ces dépendances verbales, signalons l'expression « crede mihi » de la seconde lettre. Elle est empruntée à Lucifer, dans les ouvrages duquel elle se rencontre sept fois [3]. Le mot très rare *frendores*, qui se rencontre dans la seconde lettre, est emprunté à Lucifer chez lequel il se rencontre six fois [4]. L'expression de la seconde lettre « Docuisti *calcandos* esse *frendores* diabolicos » est deux fois luciférienne, car le verbe « calcare », à la fois imagé et énergique, plaisait particulièrement à l'évêque de Calaris qui l'employait sans cesse. Il se trouve dans ses œuvres au moins vingt-cinq fois [5]. L'expression « in medio tamquam scorpionum habitans », de la première lettre, fait penser à un passage de l'Écriture (Ez. 3, 21); mais celui-ci avait été paraphrasé par Lucifer d'une façon qui s'était imposée à l'imagination du faussaire [6]. D'ailleurs les vipères [7], le venin [8], ont leur rôle chez Lucifer, et devaient par suite revenir sous la plume d'un auteur qui était plein de ces ouvrages [9]. Il n'y a pas jusqu'à la « fovea Arrianae dementiae » [10], mentionnée à un autre endroit par ces mots « tamenetsi viderint in quam inciderint foveam [11] », qui ne revienne dans la seconde lettre sous cette forme : « nescientes in qua fovea sint miseri ». D'ailleurs à un endroit, le faussaire accuse son emprunt, lorsqu'il écrit : « Cognoscuntur [Arriani] vere, *ut dixit sanctitas tua* mancipia esse Antichristi ». De fait cette expression est chère à Lucifer [12].

L'évêque de Calaris insiste souvent sur le châtiment des hérétiques

1. Dans *Luciferi opuscula*, pp. 7 14, 18, 8 34, 9 11, 46 21, 29, 47 1, 48 5, 51 12, 70 25, 88 2, 3, 94 19, 98 115 104 16, 111 8, 113 21, 190 10, 203 6, 218 20, 219 13, 22, 27, 240 3.

2. *Ibid.*, pp. 113 20 162 22, 168 10, 173 11, 182 18, 220 10, 232 21, 256 8, 258 24, 262 28, 263 6, 273 1, 276 12, 13, 285 5.

3. *Ibid.*, pp. 38 20, 51 7 161 3, 203 31, 207 2, 208 20, 286 10.

4. *Ibid.*, pp. 113 17, 228 5, 286 13, 303 6, 309 3, 310 9.

5. *Ibid.*, pp. 6 28, 38 22, 74 1, 90 4, 134 9, 144 11, 159 8, 195 15, 204 25, 227 14, 256 14, 15, 19, 285 30, 288 17 289 24, 28, 293 20, 298 22, 299 27, 303 2, 20, 21, 312 19, 314 22.

6. Dans le *De non parcendo in Deum delinquentibus*, *Ibid.*, p. 228 : « Hinc nos iudicas [Constanti] hostes tuos, quia urgeamus Dei fieri servum *ex scorpione*. Nunc etenim unum te esse *ex scorpionibus* non poteris dubitare, ex illis dictum de quibus audisti Prophetae a Domino : « Et tu Fili hominis... *in medio scorpionum* tu habitas. » Hinc tibi iniuriosi sumus, quia videas te a nobis *scorpium* vocari. Si non te esse *scorpium* dixisset Deus, merito me diceres contumeliosum; nunc vero actibus te tuis manifestas esse *scorpium* et es frustra clamitans contumeliam te pati a nobis. Deus te *scorpium* esse dicit et mihi irasceris cur te eo vocem nomine? Quae haec contumelia est, si dicatur tibi : nisi te verteris ad Deum eris semper unus ut nunc es *ex scorpionibus*, ex vastissimis unus inimicis Dei »?

7. Dans *Luciferi opuscula*, pp. 205, 152 1-3, 164 25, 188 6, 9, 31.

8. *Ibid.*, pp. 19 6, 24 8, 31 6, 58 28, 155 2, 165 6, 226 2, 239 1.

9. De là le *virus anguis* de la première lettre.

10. Dans *De Sancto Athanasio II. Luciferi opuscula*, p. 148 2.

11. *De non conveniendo cum haereticis*, *Ibid.*, p. 15 22.

12. Lucifer dit *mancipium Antichristi* ou *diaboli*, dans *Luciferi opuscula*, pp. 54 20, 177 6, 182 16, 260 25, 263 7; il écrit *manceps latronum* 147 11 et emploie fréquemment *mancipatus Deo* ou *idolatriae* v. g. 32 23, 42 24, 44 10, 199 2, 293 13, 300 18, 309 2.

dans l'autre monde. Ce n'est pas lui qui affaiblit le dogme de l'enfer. A un endroit, il prédit à Constance un supplice analogue à celui du Pharaon dans les eaux de la mer Rouge [1]. C'est là l'origine de la menace qui termine la seconde lettre du faussaire : « donec morte avi sui Pharaonis et ipsi damnentur ».

On pourrait relever d'autres dépendances verbales [2]. Qu'il suffise d'en noter une dernière. A plusieurs endroits Lucifer emploie l'expression *Deus vivus* [3]. Or on lit dans le texte de Hartel de la première lettre : « vobis namque confessoribus ac servis Dei *viventibus* credimus statum catholicae ecclesiae renovari ». Ce *viventibus* est choquant. L'analogie de certains passages de Lucifer, que le faussaire imitait, nous oblige à écrire : « servis Dei *vivi* ».

***

Après ces constatations de détail, peut-être le lecteur trouvera-t-il que le faussaire a composé un vulgaire plagiat. Cette impression ne serait pas tout à fait exacte. Ces deux lettres ne sont pas une falsification laborieuse. S'il en était ainsi, on s'expliquerait mal que le caractère apocryphe en fût resté si longtemps caché. Le faussaire était si pénétré de la pensée et des écrits de Lucifer qu'il a écrit tout à fait dans la manière de son maître. C'est qu'il acceptait les idées dogmatiques de Lucifer. A cet égard un passage de la seconde lettre mérite d'être commenté. Le voici.

Cui etenim parcent Arriani, qui nec animis suis pepercerunt? Quando autem possunt recedere a suis nefandis actibus, dum permanent negando Dominum Christum unicum Filium Dei? Haec est radix eorum pravitatis, hoc suo arenoso fundamento aedificant perversas suas vias, sicut scriptum invenimus in tertio decimo psalmo : *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus*, et mox sequitur : *Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in operibus suis.* Inde Iudaei negantes Filium Dei digni fuerunt audire : *Vae, gens peccatrix, populus plenus delictis, Semen malignum, filii sine lege.* Unde sine lege? Quippe quia dereliquistis Dominum.

Ce passage constitue un résumé très exact de la doctrine de Lucifer. Après que la première phrase a fait une allusion facilement reconnaissable au mot de l'Écriture *qui diligit iniquitatem odit animam suam*, l'auteur en vient à expliquer la cause des méfaits des Ariens et tout de suite, il la trouve dans la négation du Fils unique de Dieu, laquelle conduit bientôt à la négation de Dieu : *Haec est radix eorum pravitatis.* A ce titre, les Ariens ressemblent aux Juifs, dont l'Écriture a dit *Filii sine lege*, parce que les Juifs ont abandonné le Seigneur. Or ces courtes déductions reviennent sans cesse sous la plume de Lucifer; elles constituent la trame de son argumentation contre Constance et permettent à l'évêque de Calaris d'utiliser toute la suite de l'Ancien Testament contre l'empereur. C'est ainsi qu'il commente longuement un texte de la II Ioann. 9 :

1. Lucifer écrit : *De Sancto Athanasio, I*, dans *Luciferi opuscula*, p. 126 : « Tu ergo qui templa Domini temptas violare, nisi te converteris, eo disperies genere quo illi de quibus dicit David in psalmo CXXXV : *qui percussit Ægyptum... et excussit Pharaonem et exercitum eius in mare rubrum...* deus meus quod sic potuisset, nisi te convertisses, extinguere quomodo Pharaonem. »

2. Par exemple *praecessores, chorus*. Dans la seconde lettre, Hartel écrit *praedecessores*. Or Chifflet avait trouvé dans un ms. la leçon *praecessores*. C'est certainement la bonne, car c'est celle qui se trouve à plusieurs endroits (*Luciferi opuscula*, pp. 27$_{7}$. 216$_{27}$. 221$_{11}$. 260$_{2}$) dans Lucifer, que le faussaire a imité.

3. Il écrit : *antistites, cultores, milites Dei vivi. Ibid.*, 232$_{16}$. 260$_{2}$, 312$_{22}$.

« Omnis qui recedit et non manet in doctrina Christi Deum non habet »... Constat itaque te [Constanti]... *non habere Deum* quia et Apostolus volens et Patris et Filii unicam divinitatem manifestare dicebat : « Omnis qui *etc.* » Te inquam, *constitutum sine Deo*, te neque Filium habentem neque Patrem... qui adhuc videamini esse *extra Dei notitiam* [1].

C'est parce que les Ariens sont *sine Deo* qu'ils sont *sine lege*. Lucifer avait cité le texte rappelé par le faussaire : « Vae, gens peccatrix... *filii sine lege*, dereliquistis Dominum. » Surtout il avait insisté sur les suites fâcheuses de la négation de Dieu en fait de conduite :

Et ut videas te esse sine Deo, *unde et talia fieri mandaris*... Hinc disciplinam et sapientiam spernis *Quia sis sine Dei timore*... impius utique, quia non solum ipse deserueris Deum sed et colentes illum tam infeste persequaris... Utique incidisti in haec mala, quia nihil sapientiae tibi reliqueris, *negando unicum Dei Filium*... Nempe tu idcirco non odis malum, quia non diligas Dominum [2].

On aura remarqué l'expression *negando unicum Dei Filium* de Lucifer, laquelle se retrouve dans la seconde lettre : « dum permanent negando Dominum Christum *unicum Filium Dei* ». Cette expression « fils unique de Dieu » revient sans cesse sous la plume de Lucifer, beaucoup plus de cent fois peut-on dire.

Enfin le rapprochement entre les Ariens et les Juifs, qui est fait dans le passage de la seconde lettre transcrit plus haut est aussi une des idées les plus fréquemment répétées dans les œuvres de Lucifer, lesquelles contiennent tant de redites. Voici quelques citations de Lucifer :

Quia sic te fuerimus abominantes quomodo et *Iudaeos qui inveniuntur sine Deo ex quo unicum negaverint Filium Dei?* ... quae dicantur de Iudaeis *quorum imitator existeris*... quae dicta sunt *de conblasphemis tuis* Iudaeis... Non sumus ut vos excordes, ut Dei Deum negemus Filium, sicut negant Iudaei, *caecitatis vestrae participes ac duces vestrae incredulitatis*... Nec poteris dicere non vos esse Arrianos generationem pravam *sicuti fuerint ac sint Iudaei*, quando cernas tunc Scribas Pharisaeos et principes Iudaeorum idcirco esse dictos prava generatio, quod enim et Dei negabant Filium [3].

Il serait sans intérêt d'accumuler plus de textes. On se borne à donner en note quelques références [4], mais seulement *pauca de multis* comme disaient les anciens hagiographes. La fréquence de ce rapprochement des Ariens avec les juifs, chez Lucifer, s'explique très bien. C'est pour l'auteur le moyen d'introduire des citations et des exemples de l'Écriture. Or les divers traités de l'évêque de Calaris sont presque exclusivement le rappel des divers épisodes de l'histoire sainte.

Après ces constatations, on s'expliquera facilement que le texte grec de ces deux prétendues lettres de saint Athanase ne soit pas retrouvé. Il n'a jamais existé. Étant données les dépendances verbales notées dans cette étude, on admettra difficilement qu'il y ait un intermédiaire grec entre le texte de Lucifer et le texte latin des deux fausses lettres. La teneur de celle-ci ne laisse nulle part deviner l'existence d'un original en grec. La version de la Bible utilisée par le faussaire était celle de Lucifer [5]. Le

1. *De non conveniendo cum haereticis*, dans *Luciferi opuscula*, p. 30.
2. *De Sancto Athanasio, I*, dans *Luciferi opuscula*, p. 102, 110, 112, 118.
3. *De non conveniendo cum haereticis*, dans *Luciferi opuscula*, pp. 5, 13, 16, 20, 22.
4. Dans *Luciferi opuscula*, pp. 3, 63, 73, 110, 147, 149, 181, 184, 185, 192, 225, 227, 237, 246, 247, 252, 254, 260, 261, 277, 286.
5. On le constate par le texte Is. I, 4 cité dans la seconde lettre et dans *Luciferi opus-*

mot *frendores*, qui est si rare, n'est pas la traduction d'un mot grec : il est passé directement des œuvres de Lucifer dans la seconde fausse lettre. Enfin le faussaire lui-même en rappelant le mot « mancipia Antichristi » montre qu'il écrivait en latin : circonstance qui s'accorde bien avec le caractère apocryphe, connu par ailleurs, du document.

***

Les deux prétendues lettres de saint Athanase sont donc des plagiats des œuvres de Lucifer de Calaris. La critique des sources le démontre péremptoirement. Mais ces faux ne sont pas maladroits. Comme ils reproduisent la manière de Lucifer, ils ont une fermeté de pensée et une redondance de style qui fait bonne impression. La critique purement littéraire n'a guère de prise sur ces deux pièces. Tout au plus, pourrait-on trouver qu'elles ne sont pas tout à fait dans le goût de saint Athanase. Cette réserve faite, il faut accorder que la première lettre serait presque irréprochable, si elle ne contenait à la fin, à l'adresse de Lucifer, ce qualificatif d' « homo Dei » qui est peu ordinaire.

La seconde lettre paraît plus invraisemblable. L'éloge de Lucifer y est si exagéré qu'il éveille le soupçon, tout comme les nombreux qualificatifs contenus dans la salutation finale. Peut-on croire que saint Athanase ait écrit : « unde talis ordo sermonis compositus », lorsqu'on sait quel désordre et quel fouillis constituent les traités de Lucifer. Celui-ci se jugeait mieux lorsqu'il donnait ses livres comme « rustico sermone descripti [1] ». Cependant on ne voit pas que l'authenticité de ces deux lettres ait été mise sérieusement en question [2].

Après la restitution de tant d'idées et d'expressions à Lucifer de Calaris, que reste-t-il dans les deux fausses lettres, que l'on puisse attribuer à l'auteur? C'est, au début de la seconde lettre, un court tableau de la persécution arienne; l'invention facile du serviteur fidèle qui transmet le courrier à saint Athanase, le long éloge de Lucifer, enfin une nouvelle description de la persécution arienne, et la mention des parents de saint Athanase. Ce dernier trait a été noté plus haut comme invraisemblable [3].

A quelle époque remontent ces faux? Ils sont certainement antérieurs au *Libellus precum* de Marcellinus et Faustinus dans lequel ils sont mentionnés et qui date de 383/4 :

cula, p. 435. Les mots *unde sine lege? quippe* imprimés par HARTEL en italiques n'appartiennent pas au texte biblique : c'est une réflexion insérée par le faussaire dans la seconde lettre.

1. *De non parcendo in Deum delinquentibus*, dans *Luciferi opuscula*, p. 256.

2. D'un passage de TILLEMONT *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. VII, p. 517, Paris, 1700), p. 256, il semble résulter que cette authenticité a été mise en doute par le ministre David BLONDEL, dans son livre *De la primauté de l'Eglise*, p. 1208, Genève, 1641. C'est une chose à vérifier.

3. En plus de l'invraisemblance des *parentes* de saint Athanase, le faussaire fait dire à saint Athanase : « optasse me et desiderasse hoc [videre fratres] *impetrare* ... nec fratres *permittimur* videre. » Si ce passage a un sens, c'est celui-ci : la réalisation du désir de celui qui écrit dépend de la volonté d'un autre. On dirait le cas d'un prisonnier qui ne peut voir qui il veut. Or c'est là une situation qui ne convient nullement à un fugitif qui se cache, comme saint Athanase. Mais c'était tout à fait la situation de Lucifer de Calaris dans les quatre endroits de captivité où il a été successivement placé. Comme on le voit, le faussaire n'a pas pris la peine de faire la différence des situations.

Quos quidem libros, cum per omnia ex integro ageret, suspexit et Athanasius ut veri vindicis atque in graecum stilum transtulit, ne tantum boni Graeca lingua non haberet. Parum est : quin etiam propriis litteris idem Athanasius eosdem libros praedicat ut prophetarum et evangeliorum atque apostolorum doctrinis et pia confessione contextos. Et quamvis plurimis in eum laudibus erigatur, tamen non aequat ad meriti eius praeconium, et quidem, cum amplius laudare non posset; ita rerum eius supereminentia quaevis laudans lingua superatur [1].

L'occasion qui a conduit à commettre ces faux se devine facilement par l'utilisation que le *Libellus precum* fait des fausses lettres. Après la rupture des rigoristes avec l'Eglise, on leur donnait par ironie le titre de luciférien, à l'imitation de toutes les sectes hérétiques auxquelles on donnait le nom de leur fondateur. Les rigoristes rejetaient cette dénomination comme une injure et se réclamaient du titre de catholiques [2]. Comme celui-ci leur était disputé, quelle meilleure ressource que de faire donner à Lucifer un brevet d'orthodoxie, par l'évêque d'Alexandrie. Ainsi s'expliquent les mots des fausses lettres : « iuxta vestram confessionem etiam nos optamus tenentes apostolicam traditionem... magisterium veritatis, doctrinam verae fidei... traditionem integram Patrum nostrorum... magister veritatis ». Bien plus, ces documents font bénéficier Lucifer d'une inspiration spéciale.

Ayant en main ces deux lettres, les luciférien pouvaient dire comme les auteurs du *Libellus precum* : « Dicant nunc quid Lucifer novum docuerit, quid non ex Christi magisterio traditum est, quod non ab apostolis discipulis Salvatoris transmissum est in posteros [3] ».

Quel est l'auteur de ces deux faux? Tout fait croire que c'est celui des deux interpolations de la première lettre. Il est probable que les deux auteurs du *Libellus precum* ont été eux aussi dupes de cette mystification. Bien que pleins de religion pour la mémoire de Lucifer, ils ne vont pas jusqu'à se faire illusion sur le style de leur maître. Au lieu de dire comme le faussaire : « Unde talis ordo sermonis compositus? » ils écrivent que Lucifer est « ignarus artificiosae eloquentiae [4] ».

II. — LE « DE TRINITATE » DE PSEUDO-ATHANASE, ŒUVRE DES LUCIFÉRIENS [5].

L'attribution au parti luciférien de deux fausses lettres et d'une lettre interpolée de saint Athanase ouvre un nouveau jour sur l'activité littéraire du parti rigoriste dont les deux chefs étaient Lucifer de Calaris et Gré-

1. Dans Marcellini et Faustini *Libellus precum*, O. Guenther, *Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum... Avellana quae dicitur collectio*, p. 31, Vienne, 1895.
Il est probable que les œuvres de Lucifer auront, en effet, été traduites en grec, ainsi que l'affirme le *Libellus precum*, car le parti rigoriste ou luciférien avait des partisans dans le monde grec et en Egypte. Mais l'attribution de cette traduction à saint Athanase est, suivant toute vraisemblance, une formation légendaire apparentée à la fabrication des fausses lettres.
2. *Ibid.*, p. 31.
3. *Ibid.*
4. *Libellus precum*, Ed. O. Guenther, p. 32.
5. Comme je m'en suis aperçu à la fin de mes recherches, les résultats de cette étude ne sont que partiellement nouveaux. Dom G. Morin avait d'abord admis que le *De Trinitate* de Pseudo-Athanase et le *De fide* étaient d'un même auteur, Grégoire d'Elvire. G. Morin, *Les nouveaux Tractatus Origenis et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illiberis* dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. V. (1900) p. 145-161.
Finalement dom Morin n'a maintenu que la dépendance du *De Trinitate* par rapport

goire d'Elvire. Cette activité n'a donc pas toujours été de très bon aloi. Une question se pose. Le parti s'est-il borné à falsifier ces trois documents ou a-t-il mis en circulation d'autres textes apocryphes? La réponse ne peut être donnée qu'après enquête faite dans ce qui nous reste de la littérature patristique à la fin du IV^e^ siècle.

I

Il faut donc examiner et critiquer les divers textes de la fin du IV^e^ siècle où il est fait mention tant du schisme luciférien que des personnes (Osius) et des événements (le concile de Rimini) qui l'ont occasionné. Le problème ainsi posé, on songe aussitôt à un traité de théologie où se trouve une apostrophe violente à Osius, évêque de Cordoue, le signataire de la seconde formule de Sirmium, et la bête noire des luciférien d'Espagne. Il y a là matière à vérification et d'autant mieux que cet ouvrage nous arrive sous le nom de saint Athanase, attribution regardée par tous comme erronée.

Cet ouvrage est diversement intitulé dans les manuscrits [1]. Nous lui conserverons la dénomination *De Trinitate* qui est devenue usuelle. Il existe deux éditions de cet ouvrage. La première est en sept livres, et se trouve dans deux manuscrits [2]. Elle n'a pas été encore éditée à part. Mais il est cependant possible de s'en faire une idée exacte. Si, dans le *De Trinitate* édité dans l'édition bénédictine [3] des œuvres de saint Athanase de 1698, on fait abstraction des textes placés entre crochets, les sept premiers livres représentent la première édition dont nous parlons.

D'autres manuscrits [4] contiennent une seconde édition du *De Trinitate*. Elle est caractérisée par de nombreuses interpolations et par l'adjonction d'un livre VIII^e^, aux sept premiers. Cette seconde édition est représentée par le texte intégral des huit livres du *De Trinitate* de l'édition bénédictine, le VIII^e^ livre représentant l'adjonction et les textes mis entre crochets représentant les interpolations. L'édition du *De Trinitate* qui se trouve dans la *Patrologie latine* de Migne ne permet pas de se faire une idée de la première édition, car elle reproduit indistinctement, sans employer le signe distinctif des crochets, et le texte de la première édition,

au *De fide*, sans rien spécifier d'une manière ferme sur la qualité de l'auteur du *De Trinitate*. Cf. G. MORIN, *Autour des Tractatus Origenis*, dans *Revue bénédictine*, t. XIX (1902) p. 237 et suiv. M. K. KUENSTLE, *Eine Bibliothek der Symbole und theologischer Tractate*, p. 101-115 (Mayence, 1900) a montré que l'auteur du *De Trinitate* est un Espagnol de la fin du IV^e^ siècle, qui combattait le priscillianisme. L'étude présente complète ces résultats en montrant que l'auteur du *De Trinitate* est un luciférien et que le démarquage du *De Trinitate* et du *De fide* de Grégoire d'Elvire doivent être intentionnels.

1. Les renseignements qui vont suivre sur les manuscrits et les éditions des sept livres *De Trinitate* sont empruntés à l'excellente étude suivante : G. FICKER, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, p. 51-75, Leipzig, 1897.

2. C'est un ancien ms. de Bobbio, appartenant à la Bibliothèque Ambrosienne de Milan et portant la cote O. 210. Sup. Ce ms. donne le titre *Incip. libelli septe sci Athanasi epi orientalis de unitate Deitatis*. Ce ms. est mutilé et s'arrête au milieu du V^e^ livre. Le second ms. est le Cod. Berol. 1671.

3. S... ATHANASII... *opera omnia*, t. II, p. 601-622. (Paris, 1698). Il est sûr que les interpolations signalées et interprétées un peu plus loin ne se trouvent pas dans le manuscrit de Berlin, ni dans celui de Bobbio, qui contiennent la première édition. Je dois ce renseignement à M. G. Ficker, qui a collationné les deux manuscrits. Je prie le savant professeur de Halle d'agréer mon très vif remerciement.

4. G. FICKER, *op. cit.*, p. 63 et suiv.

et les interpolations de la seconde. Aussi, dans le présent travail, toute référence au *De Trinitate* renvoie à l'édition bénédictine : la remarque est faite ici une fois pour toutes.

De plus, il doit être bien entendu que le *De Trinitate* comprend seulement sept livres dans la première édition et huit, dans la seconde. Les textes qui se trouvent dans l'édition de Migne [1] comme étant les livres IX-XII du *De Trinitate* sont des textes absolument indépendants des premiers. S'ils se trouvent dans la *Patrologie* de Migne c'est parce qu'à cet endroit, Migne reproduit l'édition de Vigile de Thapse, par Chifflet, de 1664. Or par suite de confusions dont l'explication sera donnée plus loin, Chifflet a regardé les textes IX-XII comme appartenant au même ouvrage que les huit premiers, c'est-à-dire au *De Trinitate* de Vigile de Thapse. Cette opinion est absolument rejetée. On admet aujourd'hui que les huit premiers livres, et les quatre derniers ne forment pas un même ouvrage.

***

Un mot sur le contenu du *De Trinitate*. Le plan de l'ouvrage n'apparaît pas immédiatement. Il existe pourtant, et il est possible de le dégager des explications à la fois touffues et concises de l'auteur. Celui-ci n'a fait qu'exagérer le véritable état des choses lorsqu'il a écrit : « *Breviter infinita* comprendi et humili sermone sublimia indicavi. » L'auteur veut démontrer le dogme de la Trinité par l'étude des noms qui désignent la divinité dans les Livres Saints. Le premier livre correspond exactement au chapitre que nos traités de théologie intitulent *De unitate in Trinitate* et le second livre, au chapitre des mêmes traités intitulé *De Trinitate in unitate*. Les livres III-V contiennent la réponse à diverses objections. Livre III : Explication de la parole *Pater maior me est*. Livre IV : Réfutation de l'hérésie d'un contemporain de l'auteur, Urbicus Potentinus. Cette hérésie est curieuse, parce qu'elle rappelle certaines idées d'Hermas [2]; elle a jusqu'ici été peu remarquée. Livre V : la génération du Fils n'est pas une objection à sa divinité. Livre VI : Résumé et imprécations contre les dissidents. Livre VII : Conclusion,

Ce traité *De Trinitate* se recommande d'autant plus à notre attention que l'apostrophe à Osius, qui nous a amené à l'étudier, ne se trouve pas dans le texte primitif, mais constitue une des interpolations caractéristiques de la seconde édition. Comme d'ailleurs nous savons, par l'exemple de la lettre de saint Athanase aux moines d'Egypte, que les luciférien ne répugnaient pas aux interpolations de textes, on en vient à penser que celles-ci pourraient bien être aussi de leur fait. Ainsi en est-il : c'est un luciférien espagnol qui a interpolé la première édition du *De Trinitate*.

I. Et d'abord, le caractère des interpolations permet d'y reconnaître les préoccupations des schismatiques espagnols partisans de Grégoire d'Elvire et de Lucifer de Calaris, et en particulier leur attitude irréconciliable à l'égard d'Osius, évêque de Cordoue, et envers le concile de Rimini.

Les interpolations du traité *De Trinitate* sont nombreuses et la plupart

1. *P. L.*, t. LXII, col. 237-334. La *Patrologie* de Migne, *Ibid.*, col. 237-283 donne les huit livres de la seconde édition du *De Trinitate*.

2. Cf. J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 127 : « Il semble bien ... qu'Hermas établit entre Dieu et l'Esprit-Saint les rapports de Père à Fils. » Paris, 1905.

d'entre elles, peu caractéristiques. Mais il en est deux qui se remarquent tout de suite. Dans les citations suivantes, elles seront imprimées en italiques.

Numquid sic in eadem deitate Trinitatis potest adversus scripturas referri, ut tres sapientias, ... aut tres claritates, aut tres plenitudines divinitatis vel caetera huiusmodi pluraliter Arriomanitarum more dicamus? Absit. *Sicut tu, Osi, iam, in aetate prolixa qui non per rudimenta in Synodo Sirmiensi catholice auctor fuisti, ubi fidem tuam quam in Nicaea conscripseras irritam fecisti, dum regiae potestati famularis. Praeterea qui morti esses perquam vicinus sic in laqueum voraginis baratri incidisti ut excideres tamquam mortuus a corde : ut diceres : Quis ignorat Patrem maiorem esse honore, dignitate, claritate et maiestate. Quasi duae vel certe tres essent claritates aut maiestates in singulis his personis Patris et Filii et Spiritus Sancti quod absit.* Nam si haec eorum sic se blasphemia ita, ut aiunt, haberet, quare iam non tres deos plurali numero nuncupant [1]?...

L'interpolation, attestée par les manuscrits, ressort encore de l'examen du contexte. Les mots imprimés en italiques interrompent le développement. Lorsque le texte authentique reprend, les mots *eorum*, *aiunt*, *nuncupant*, montrent qu'il s'agit, non pas d'Osius mentionné dans l'interpolation, mais des Ariens mentionnés auparavant. Qui avait intérêt à opérer une telle interpolation? Évidemment les ennemis irréconciliables d'Osius de Cordoue, c'est-à-dire les partisans espagnols de Grégoire d'Elvire et de Lucifer de Calaris. L'interpolation est caractéristique et trahit son origine.

Voici la seconde. Le contradicteur arien fait l'objection suivante : « Qui (J.-C.) si sempiternus una cum Patre erat, natus non est, si autem natus est, sempiternus esse non potest, dum nativitas posterior sit sempiternitati. » Pour répondre, l'auteur s'applique à montrer qu'il y a deux *générations* du Fils unique de Dieu.

Qui ex utero genitus est, quomodo et de ore Patris verbum exivit et venit? Aut quomodo Pater in Filio est et Filius in Patre est? Vides quia non enarratur haec sola nativitas. *Quaerenda est potius secundum professionem Scripturarum, quam iudicanda vel discutienda : quae quamvis inenarrabilis sit, tamen secundum professione synodi Ariminensis ignorabilis creatura sit, quare natus non fuerit vere de Patre, quod absit. Dum certus sim quod natus sit. Sed in eo sane ignoro quem admodum de Deo Patre genitus fuerit : quia de inaestimabili Patre, inaestimabilis est vere qui ab eo genitus est. Sed dicis mihi : Incipit Filius quia natus est, et e contra audi : Ergo incepit et Pater quia genuit. Si incepit Filius, incepit et Pater.* Ergo sempiternitatem hanc, quam anteriorem nativitate Filii fuisse asseris, cui tandem adscribis? — Ait haereticus : Patri tantum. — Et cur praeiudicas ei? Utique si nuper genuit sempiternus esse non potest. Elige tibi alterum de duobus, aut una est eorum sempiternitas, aut una posteritas [2].

Ici encore, la glose est indiquée par les manuscrits et se vérifie par l'examen du contexte. De cette interpolation, on ne retiendra que la mention du synode de Rimini (359). C'était là, avec la faiblesse d'Osius Sirmium, un souvenir auquel les rigoristes, partisans de Grégoire d'Elire et de Lucifer de Calaris, revenaient sans cesse comme à la justification de leur scission. Ces deux interpolations trahissent donc un écrivain luciférien. Si ces inductions paraissaient peu justifiées, elles prendraient toute leur valeur après les constatations suivantes.

II. — Par quelle voie nous arrive cette édition interpolée? Nous avons

1. *De Trinitate*, p. 606. On rappelle que, dans cet article, toutes les citations du *De Trinitate* renvoient au tome II de l'édition bénédictine des œuvres de saint Athanase, de 1698.

2. *De Trinitate*, p. 616.

constaté, dans la première partie de cette étude, que les deux fausses lettres de saint Athanase à Lucifer de Calaris et la lettre interpolée de saint Athanase aux moines d'Égypte nous arrivent dans un dossier luciférien représenté par le *Vaticanus* 133. Voici une seconde constatation tout à fait analogue. L'édition interpolée du *De Trinitate* et dans laquelle nous venons de reconnaître la main d'un luciférien nous arrive, elle aussi, dans un dossier luciférien. Celui-ci ne s'est pas conservé dans un seul manuscrit comme le précédent dossier, mais dans plusieurs manuscrits. En voici la preuve.

Cette édition interpolée des sept livres *De Trinitate* nous arrive, dans dix manuscrits [1], jointe à deux lettres : l'*Epistola Potamii ad Athanasium* [2] et à la seconde *Epistola Athanasii ad Luciferum*, c'est-à-dire au second des faux luciférien signalés plus haut. C'est là une circonstance qui est passée jusqu'ici inaperçue. Je n'y ai, pour mon compte, accordé de l'attention qu'après avoir constaté d'une part que la seconde lettre de saint Athanase à Lucifer est un faux luciférien, et d'autre part que les interpolations du *De Trinitate* sont d'origine luciférienne. La juxtaposition des interpolations et du faux luciférien ne pouvait pas être regardée comme un cas fortuit; elle devait être intentionnelle. Et aussitôt cette impression a été justifiée par la juxtaposition dans les mêmes manuscrits de l'*Epistola Potamii ad Athanasium*. Seul un luciférien espagnol avait intérêt à rapprocher ces trois textes. Car ce Potamius intéressait spécialement les luciférien. Il avait été évêque de Lisbonne au plus fort des controverses ariennes. D'abord fidèle à l'orthodoxie, il céda bientôt à la pression impériale et fit, en matière de doctrine, des concessions exagérées. Bien plus, il aurait décidé Osius à accepter l'hérésie. Il s'exposa, de ce chef, à la rancune des catholiques et surtout à celle des rigoristes espagnols partisans de Grégoire d'Elvire et du schisme luciférien. On trouve l'écho de ces rancunes dans le *Libellus precum* [3] écrit en 383/4 par les deux prêtres luciférien Marcellinus et Faustinus. Il était de bonne guerre de répandre une lettre adressée par Potamius, avant sa défection, à saint Athanase et constituant une critique indirecte mais terrible. Comme la leçon s'augmentait encore des éloges accordés à Lucifer de Calaris dans la fausse lettre de saint Athanase qui était jointe à la lettre de Potamius!

Ainsi donc, la seconde édition du *De Trinitate* contient des interpolations d'origine luciférienne et elle apparait dans un dossier luciférien. Il y a donc une étroite relation entre ces deux faits, et ceux-ci se vérifient l'un par l'autre. Mais il y a plus.

III. — L'interpolateur luciférien du *De Trinitate* utilisait le *De fide* de Grégoire d'Elvire, l'évêque espagnol qui a été avec Lucifer de Calaris le personnage principal des luciférien : troisième constatation qui vient vérifier l'exactitude des deux précédentes.

D'abord, un mot du *De fide* de Grégoire d'Elvire. Dom G. Morin [4] a rap-

1. J'emprunte cette indication à M. G. Ficker, *op. cit.*, p. 35 et suiv., p. 63 et suiv.
2. Cf. *P. L.*, t. VIII, col. 1416.
3. *Libellus precum*, dans O. Guenther, *Epistulae... Avellana collectio*, p. 11-18, Vienne, 1895. D'après ce récit, Potamius aurait adhéré à l'hérésie pour obtenir une concession territoriale qu'il désirait. Mais, raconte le *Libellus precum*, cette faiblesse ne lui profita pas : il mourut en allant prendre possession de sa nouvelle propriété.
4. *Op. cit.*, *Revue Bénédictine*, t. XIX (1902) p. 229 et suiv. La première édition du *De fide* se trouve dans *P. L.*, t. LXII, col. 449-463. Le prologue et la conclusion qui caractérisent la seconde édition, *Ibid.*, col. 466-468.

pelé le travail oublié d'un érudit italien du XVIII[e] siècle, nommé Florio. Ce dernier a montré qu'il y a eu deux éditions du *De fide*. La seconde est caractérisée par l'addition d'un prologue et d'une conclusion à l'ouvrage primitif. Comme le premier ouvrage avait valu à Grégoire d'Elvire l'accusation de sabellianisme, c'est-à-dire de supprimer la distinction des personnes dans la Trinité, l'auteur s'est défendu par des explications ajoutées à son œuvre.

Voici des dépendances verbales entre le *De fide* et les interpolations du *De Trinitate* :

∴

Voici d'abord la justification et les rectifications de l'auteur dans les deux ouvrages.

DE FIDE.	Interpolations du *De Trinitate*.
Sed non defuit qui... et quaedam ille vel superflua, vel ambigua diceret, quae *aliter possint a quibusdam quam a me dicta sunt accipi*. Proinde rursus ea ipsa planiori sermone in hoc libello digessi, ut et *simplicitatem sensus mei* ostenderem, et scrupulum legentibus amputarem... puto *occasionem malae interpretationis* fuisse sublatam... Vel si adhuc *aliquid quod legentibus ambiguum videatur in verbis, ad sensum debent verba conferri*, quia non simplicitas verborum sed mali intellectus obstinatio culpam olet... Haec qui legis per Deum obsecro, *ne simplicitatem sensus in ambiguum torqueas, aut alias quam dicta sunt trahas* [1].	Unde ne *malus interpres* de superioribus dictis *materiam accipiat calumniandi* idem ipsa breviter reserabo... Ideo haec retuli *ne aliter quam dicta sunt acciperes*, et *simplicem sensum in ambiguo retorqueres*. Dum *omne dictum ad sensum dicentis requirendum*, et non ad stultam voluntatem uniuscuiusque haeretici investigandum [2].
Nam et Ieremias receptissimus prophetarum hanc unitatem divinitatis in Patre et Filio sciens, ait : « Hic est Deus noster et non *deputabitur* alius absque illo : qui *invenit* omnem viam *prudentiae*, et dedit eam Iacob puero suo et Israel dilecto *sibi*. Post haec in terris visus est et cum hominibus conversatus est [3]. »	Unde receptissimus prophetarum Ieremias ad haec [Christus forma Dei et forma hominis] dicit : « Hic est Deus noster et non *aestimabitur* alius absque illo ; qui *adinvenit* omnem viam *scientiae*, et dedit eam Iacob puero suo et Israel dilecto *suo*... conversatus est [4] ».

Les deux auteurs se défendent contre le soupçon de faire œuvre philosophique ou littéraire.

Nec (ut ipsi putant), academicus disputator assisto, ut simplices sensus verborum subtilitate contorqueam... Unde a simplicitate christiana academicus disputator abscedat... Viderint *philosophi*, viderint *haeretici* discipuli eorum... Hoc est quod aiunt posse reprehendi tale hoc verbum intelligere putemus quale *grammatici* tradunt [5].	Unde iam accipe non diserta sed fortia, neque terrena figmenta, sed vera caelestia documenta neque *philosophorum haeretica* prava commenta, sed perfecta apostolica arcana sacramenta, neque *grammatica*, quae superflua est doctrinae sapientia sed [6]...

1. *De fide*, dans *P. L.*, t. LXII, col. 467, 468.
2. *De Trinitate*, dans Sancti Athanasii *Opera*, t. II, p. 618, Paris, 1698.
3. *De fide*, col. 459.
4. *De Trinitate*, p. 610. Les variantes dans cette citation ne prouvent rien contre la dépendance. Le *De fide* donne exactement l'ancienne version.
5. *De fide*, col. 451, 468, 458, 467.
6. *De Trinitate*, p. 605.

Les interpolations du *De Trinitate* dépendent également du texte primitif du *De fide* et des textes particuliers à la seconde édition.

Ainsi donc, il est établi que l'interpolateur du *De Trinitate* est un luciférien qui utilisait le *De fide* de Grégoire d'Elvire. La question est de savoir la relation qui existe entre l'auteur primitif et l'interpolateur du *De Trinitate*. Sont-ce deux personnages ou l'interpolateur est-il identique à l'auteur primitif?

A cet égard un fait mérite considération. Tout comme la seconde, la première édition du *De Trinitate* nous arrive, dans les manuscrits, en telle compagnie que le groupement des textes fait deviner un archétype luciférien. Voici la composition du manuscrit de Berlin[1] : « 1° Expositio fidei a sancto Gregorio episcopo Neocesariense; 2° *Expositio fidei secundum Faustinum;* 3° Deux lettres authentiques de saint Athanase; 4° la première édition du *De Trinitate;* 5° Regulae definitionum prolatae a sancto Hieronymo contra haereticos; 6° Expositio fidei catholicae sancti Augustini » qui est la profession de foi du premier concile de Tolède, tenu vers 400. Or le second de ces textes est la profession de foi du prêtre lucifèrien Faustinus, le troisième est la première édition du *De Trinitate*. De plus, le sixième texte fait croire que l'archétype a été constitué en Espagne Le *De Trinitate*, qu'il s'agisse de la première ou de la seconde édition, nous arrive dans le voisinage de textes luciférien originaires d'Espagne. C'est une circonstance dont il faut tenir compte. Il serait fort possible que la première édition du *De Trinitate* ait une origine luciférienne, tout comme la seconde.

En fait, il en est ainsi. La première édition du *De Trinitate* dépend du *De fide*, tout comme les interpolations caractéristiques de la seconde édition :

DE TRINITATE DEITATIS[2].

Ut omnem *scrupulum legentibus amputemus* (p. 606 CD) ... *Ut legentibus* et investigantibus veritatem *omnis* ad liquidum *scrupulus*, infidelitatis de arcano pectoris *auferatur* (p. 605 BC).

Postulo *a te qui legis* hanc professionem (p. 605 D)... Idcirco *qui legis contestor ego* hodie tibi caelum (p. 619 G)...

Considera[4] incomprehensibilem esse unitae divinitatis virtutem, ut *caelum quod palmo continetur* idem et thronus eius sit,

DE FIDE[3].

Proinde rursus ea ipsa planiori sermone in hoc libello digessi ut et ... *Scrupulum legentibus amputarem* (p. 467 B)... Qua de re explanatis his verbis quae *scrupulum non mihi* qui scio quod dixerim, *sed aliis inferebant* (p. 468 C)...

Haec qui legis per Deum *obsecro*[5] ut (p. 468 D)...

Cum comparatur [Deus] non potest comparari; cum definitur ipsa sua definitione crescit. Qui *caelum manu sua operit, pu-*

1. Cf. G. FICKER, *op. cit.*, p. 60, n. 4. Comme on l'a vu plus haut, p. 18, n. 2, il n'y a que deux manuscrits de la première édition du *De Trinitate*, celui de Berlin et celui de Bobbio actuellement à l'Ambrosienne de Milan.

2. Les références renvoient au tome II de l'édition bénédictine, de 1698, des œuvres de saint Athanase.

3. Les références renvoient au tome LXII de la *Patrologie latine* de Migne.

4. Ce fragment peut paraître étrange si on le considère isolément. Il s'explique très bien par ce fait qu'il est précédé de deux citations bibliques : « Qui mensus est manu aquam et *caelum palmo* et universam *terram clausa manu.* (Is, XL, 12) » et « *Caelum mihi thronus* est *terra autem scabellum* pedum meorum. (Is., LXVI, 1) ». On voit comment le texte du *De Trinitate* nous permet d'expliquer celui du *De fide*. Dans ce dernier ouvrage, l'auteur s'est dispensé d'indiquer le texte biblique qui l'inspire : l'identité de source est manifeste.

5. Le verbe *obsecro* est souvent employé par l'auteur du *De Trinitate*. Par exemple :

et *terra quae pugillo concluditur*, rursus scabellum pedum eius sit (p. 618 D)...

Denique de hoc [generatio inenarrabilis Verbi] si potes contra divinam Scripturam erra, dum ipsa modo dicat, *manum*, Filium et *dexteram* et *brachium* et modo verbum de ore Patris et modo ex utero ante Luciferum genitum, et modo in Patre esse et modo a Patre exisse et venisse et modo in sinu Patris esse et modo apud Patrem erat et modo in Patre est et erat et modo Pater in Filio et Filius in Patre est. Considera si ad *haec multifarie dicta* aliqua nativitas generationi Filii poterit comparari (p. 616 C)[1].

gno omnem mundi ambitum claudit (p. 457 C)...

Ratio quaedam est quae apud Graecos Λόγος nuncupatur quae inter Patrem et Filium personas vel vocabula distinguit : quia et ipse Filius Ratio dicitur : quae tamen ratio *multis nominibus appellatur*. Modo verbum, modo virtus, modo sapientia, modo *dextera*, modo *brachium* modo margarita, modo thesaurus, modo retia, modo aratrum, modo fons, modo (10 énumérations). Cum sit Deus omnia in omnibus (457 D)...

Voici maintenant des expressions caractéristiques communes aux deux ouvrages. C'est, par exemple, le titre de « receptissimus prophetarum » donné à Jérémie[2]. C'est l'emploi de « verbo tenus, dicto tenus[3] » du verbe « praeiudicare[4] », « de utero cordis[5] », de utero substantiae[6] ». C'est enfin l'identité de la doctrine des deux ouvrages. L'auteur se contente d'affirmer l'unité de substance du Père et du Fils, et ne prétend nullement expliquer ce mystère : et il s'exprime, sur ce point, d'une manière identique, dans les deux ouvrages. Dans le *De fide* (col. 456) : « Deus cui assimilari nihil potest, *sufficiat credi quod ipse sentitur*, quia ipse credi se voluit, non indicari ». Et dans le *De Trinitate* (p. 409 C), l'auteur explique ce qu'il faut entendre par *natura* : « Hoc quod *sentitur* veritas ac dealitas sive substantia. » Une expression particulière de l'auteur est l'« auctoritas » des personnes divines, laquelle est commune au trois. Or on lit dans le *De fide* (col. 459) : « Personarum auctoritas indiscreta cognoscitur. » Et dans le *De Trinitate* (p. 613) : « Ubi auctoritatem refert [Evangelista] divinitatem indivisam esse ostendit. »

Il faut conclure. Comme l'auteur primitif du *De Trinitate* et l'interpolateur du même traité dépendent tous les deux du *De fide* de Grégoire d'Elvire, tout fait croire qu'ils sont un seul et même personnage. Le *De Trinitate* est donc l'œuvre d'un luciférien qui utilisait le *De fide* de Grégoire et qui a fait des additions à son texte primitif. Cette conclusion a pour résultat : 1° de faire mieux comprendre le *De Trinitate;* 2° de confirmer l'attribution du *De fide* à Grégoire d'Elvire, car on s'explique très bien qu'un luciférien ait accordé une attention spéciale à l'un des membres principaux de sa secte.

Voici une vérification de plus. Le prêtre luciférien Faustinus écrivant, avant 383-4, son traité *De Trinitate sive de fide contra Arrianos*[7] a utilisé le *De fide* de Grégoire d'Elvire. Le fait est doublement instructif. Il confirme d'abord l'attribution du *De fide* à Grégoire d'Elvire. On s'explique très bien effet que le prêtre Faustinus ait pris pour modèle Gré-

« Impensissime *obsecro* tuae tranquillimae Trinitatis gloriam (604 D)... Impensissime *obsecro* (une fois dans chacune des deux colonnes de la page 621 D).

1. Les deux passages sont absolument parallèles et attestent d'autant mieux l'unité d'inspiration qu'on ne peut pas parler d'une dépendance verbale.
2. Ce titre se rencontre *De fide*, col. 459 A, et *De Trinitate*, 606 B.
3. Cf. *De fide*, col. 455 B, 467 B, 453 D et *De Trinitate*, p. 605 E F, 608 D.
4. *De fide*, 452, 455 CD; *De Trinitate*, 616 E.
5. *De fide*, 452 BC.
6. *De Trinitate*, 608 D.
7. Dans *P. L.*, t. XIII, col. 37 et suiv.

goire, le chef du parti, et dont il a fait un vif éloge dans le *Libellus precum* [1]. En second lieu, l'ouvrage de Faustinus étant au plus tard de 384, le *De fide* de Grégoire d'Elvire doit être notablement antérieur à cette date.

Le traité de Faustinus comprend sept chapitres. Le chapitre VII est consacré au Saint-Esprit; les chapitres IV-VI contiennent la solution des principales objections tirées de l'Écriture par les Ariens. Les trois chapitres du début forment un tout plus cohérent. Le premier est l'explication du verset *In principio erat Verbum* etc.; le second explique la filiation du Verbe; le troisième montre que le Fils est tout-puissant et Dieu, et que les souffrances de Jésus-Christ sont le fait de la nature humaine qu'il a unie à lui pour nous sauver. C'est toute la doctrine trinitaire depuis la génération éternelle du Verbe jusqu'à l'incarnation. Loin d'être un plagiat, ce traité de Faustinus est une œuvre personnelle et vigoureuse. Mais on peut montrer que l'auteur connaissait le *De fide* de Grégoire d'Elvire et en a emprunté l'idée première.

La profession de foi de Faustinus nous apprend que son parti était accusé de sabellianisme. Y a-t-il là une défense personnelle de Faustinus, ou un rappel de l'accusation portée contre le chef des luciférien d'Espagne? On ne saurait dire. Le début des deux ouvrages est le même. La difficulté, pour combattre les ariens, vient, nous dit-on, de ce fait qu'ils sont d'accord sur beaucoup de points avec les catholiques, et que, sur les points où ils diffèrent de nous, ils emploient un langage très voisin du nôtre.

GRÉGOIRE D'ELVIRE [2].

Multas quidem et graves haereses novimus a pluribus ebullire... Sed vinci illi vel facile possunt vel facile vitari quorum prima propositione omne consilium pectoris proditur. At vero hi quibus multa nobiscum paria sunt facile possunt innoxias mentes et soli Deo deditas fraudulente societate percutere... ita hic per verisimilem confessionem traditio inimica suggeritur. Qua de re non similitudo confessionis, sed sensus mentis est ponderandus quo confessio ipsa firmatur (col. 449).

FAUSTINUS.

Sed quia in his quae scribere dignata es mihi plurima esse confusa ut videreris mihi non plenius nosse quae asserant Arriani, melius opinatus sumpsi primum liquido palam facere quomodo credant et quomodo sub ambiguitate sermonis simplices animas capiant; et tunc maxime cum sub communi confessione impia sua verba commendant. Arriana impietas asserit multa nobiscum iisdem sermonibus, sed non iisdem sensibus confitetur cum ad divinae fidei confessionem vocatur (col. 38).

Vient ensuite un résumé de la doctrine arienne, et l'exposé de la génération temporelle du Verbe : Faustinus écrit : « Erat quando non erat » et Grégoire d'Elvire : « ortum ex tempore. » C'est cette affirmation que les deux auteurs réfutent d'abord. A cette fin, ils partent chacun du verset : *In principio erat Verbum*.

In principio, inquit, erat Verbum. *Igitur quod in principio erat semper fuisse credendum est.* [Sed nec aliunde esse quam ex eo qui principium non habet, id est de corde Patris, quia eructavit, inquit, cor meum Verbum bonum.] *Non enim dixit : In principio factum est Verbum, sed in principio, inquit, erat Verbum* (col. 452).

In principio, inquit, erat Verbum; *non dixit in principio factum est Verbum, et utique quod in principio erat semper fuisse credendum est* (col. 39).

1. *Libellus precum*, éd. O. GUENTHER, p. 15 et suiv.

2. Pour Grégoire d'Elvire, les références renvoient au tome LXII et pour Faustinus, au tome XIII de la *P. L.*

A la rigueur ces rencontres verbales pourraient s'expliquer par l'identité de la doctrine; mais comme elles se constatent dans deux chapitres où la suite des idées est la même, il y a tout lieu de croire que le second auteur a emprunté la donnée du premier. Fait caractéristique, ces deux chapitres, de structure identique citent deux mêmes textes de l'Ecriture.

L'emprunt fait par Faustinus au *De fide* confirme donc l'attribution de cet ouvrage à Grégoire d'Elvire.

II

Une fois connus les auteurs réels de nos traités, un mot sur les auteurs prétendus auxquels ils ont été attribués. Chose remarquable, aucun ne porte le nom de l'auteur véritable; aucun ne se présente comme anonyme; chacun d'eux porte le nom d'un Père de l'Eglise très en vue. Les deux éditions du *De Trinitate* portent le nom de saint Athanase[1]; le *De fide* nous est donné comme une œuvre de saint Grégoire de Nazianze[2]. Il apparaît que ces attributions ne peuvent pas être maintenues, dès qu'on procède à une analyse critique de ces documents.

Reste une question à élucider. Comment se fait-il que tous ces textes aient été démarqués? Jusqu'ici, comme on ne connaissait pas l'origine commune de ces divers ouvrages, et que l'attention n'était pas éveillée sur les fraudes des lucifériens, on admettait, sans d'ailleurs y regarder de près, que le démarquage de ces ouvrages avait été accidentel ou provenait de l'ignorance. En fait, la réalité est tout autre. Ce démarquage a été intentionnel.

Le titre des ouvrages démarqués trahit l'intervention d'un opérateur unique. Le manuscrit auquel saint Augustin a emprunté, avant 413, une citation du *De fide* donnait cette œuvre comme provenant d'un « Sanctus Gregorius episcopus Orientalis[3] ». Or dans le manuscrit le plus ancien, le *De Trinitate* nous arrive sous ce titre : « Incipiunt libelli septem Sancti Athanasii episcopi Orientalis[4] ». Ce qualificatif de « Sanctus episcopus Orientalis » donné à Athanase et à Grégoire de Nazianze dans le titre de deux ouvrages démarqués des lucifériens ne saurait provenir du

1. Cf. G. Ficker, *op. cit.*, p. 59, 63 et suiv. Les théologiens du moyen âge ont considéré cette œuvre comme étant de saint Athanase.

2. Plus loin, à la note suivante, on verra que le *De fide* a été reçu par saint Augustin comme étant l'œuvre d'un « Gregorius episcopus Orientalis », qui ne peut être que Grégoire de Nazianze. De plus, il a existé, et il existe sans doute encore, des manuscrits dans lesquels le *De fide* était joint aux œuvres de Grégoire de Nazianze traduites par Rufin. (Cf. *P. L.*, t. LVI, col. 1068). Ainsi s'explique que le *De fide* ait été reproduit dans les diverses éditions de Grégoire de Nazianze, et encore dans l'édition bénédictine de 1778. Mais il existe aussi des manuscrits de Rufin dans lesquels le *De fide* ne se trouve pas. La chose s'explique très bien, l'insertion du *De fide* constituant une interpolation faite après coup. D'ailleurs le *De fide* a été attribué à d'autres auteurs que Grégoire de Nazianze, par exemple à saint Ambroise. Mais un texte de saint Augustin cité plus loin prouve que l'attribution à Grégoire de Nazianze est la plus ancienne.

3. Saint Augustin écrit, *Epist.* 148, n° 10, dans *P. L.*, t. XXXIII, col. 626. « *Gregorius* etiam *sanctus episcopus orientalis* apertissime dicit Deum natura invisibilem, quando Patribus visus est, sicut Moysi cum quo facie ad faciem loquebatur, alicuius conspicabilis materiae dispositione assumpta, salva sua invisibilitate videri potuisse. » C'est là une allusion, d'ailleurs un peu infidèle, au texte du *De fide*, dans *P. L.*, t. LXII, col. 460 : « Huc accedit quod si Filium Dei *etc.* » D'après les Bénédictins, cette lettre de saint Augustin est antérieure à 413.

4. G. Ficker, *op. cit.*, p. 60.

hasard. C'est un même auteur qui sciemment ou non, a démarqué et intitulé ces deux œuvres.

Enfin une circonstance nous permet de jeter du jour dans l'atelier du démarqueur, de reconnaitre sa qualité et de le convaincre péremptoirement de faux. Cet opérateur était un luciférien. Il se trahit par l'emploi, à deux reprises, de l'expression « Sanctus episcopus Orientalis ». Or cette expression très rare est en relation avec une autre toute pareille qui se trouve dans la loi par laquelle Théodose, en 383/4 a donné le droit d'existence à la secte luciférienne : « Qui communicantes Gregorio Hispaniensi et *Heraclidae Orientali, sanctis* sane et laudabilibus episcopis optant in fide catholica sine oppugnatione alicuius ac molestia vivere nullisque appetentum insidiis conventionibusque pulsari, quippe quibus placeat susceptam semel fidem omni in aevo religiose servare[1] ». Cet « Heraclidas Orientalis » était l'évêque rigoriste d'Oxyrinchus en Egypte. On pense si le texte de cette loi de Théodose était présent à l'esprit des luciférien. Il ne faut pas chercher ailleurs l'origine du titre « Sanctus Episcopus Orientalis » donné à Athanase et à Grégoire de Nazianze par le démarqueur. Ce personnage était luciférien. Il connaissait donc mieux que personne l'auteur véritable des textes qu'il démarquait; c'est un véritable faussaire.

***

Concluons. Les mesures indulgentes appliquées depuis 362 par saint Athanase et par le pape Libère pour la réconciliation des évêques et des prêtres qui avaient fléchi dans la persécution arienne, se heurtèrent à l'opposition d'un parti rigoriste. Celui-ci, à la tête duquel se trouvait Lucifer de Calaris et Grégoire d'Elvire, a donné bientôt à son opposition la forme d'un schisme. De là une petite Église peu achalandée mais très obstinée. L'esprit de secte ne tarda pas à y produire ses effets ordinaires. Pour réagir contre la réprobation des catholiques, on voulut exalter le chef du mouvement, Lucifer de Calaris. De là la composition des deux fausses lettres de saint Athanase à Lucifer de Calaris. On voulut justifier la thèse de la secte qu'il ne faut pas communiquer avec les hérétiques : de là l'interpolation de la lettre de saint Athanase aux moines d'Égypte.

On fit plus; on démarqua les œuvres de luciférien et on les attribua aux noms les plus vénérables de la tradition. A quelle fin? Sans doute pour les soustraire à l'ostracisme dont les frappaient les catholiques. Peut-être aussi pour accréditer les apostrophes contre Osius et le concile de Rimini, dans le *De Trinitate*, et qui formaient la contre-partie des éloges décernés à Lucifer de Calaris dans les deux fausses lettres de saint Athanase.

Il faut donc rendre sans hésitation à un luciférien les deux éditions du *De Trinitate*, et, à Grégoire d'Elvire le *De fide*. La liste ainsi dressée des œuvres des luciférien espagnols est-elle complète? On ne saurait le dire. Avant de répondre, il convient d'inventorier et d'analyser les divers documents de provenance incertaine qui appartiennent à la fin du IV^e^ et au début du V^e^ siècles. C'est une nouvelle direction donnée à la critique littéraire. Il est certain aussi que l'étude si délicate des diverses œuvres

1. *Lex Augusta*, à la suite du *Libellus precum* de Faustinus et Marcellinus, dans O. GUENTHER, *Epistulae imperatorum... Avellana quae dicitur collectio*, p. 46.

attribuées à Vigile de Thapse pourra recevoir de ces conclusions quelque contribution utile [1].

Enfin la présente étude jette quelque lumière sur le difficile problème constitué par les *Fragmenta ex opere historico* [2] de saint Hilaire. Dans un précédent article du *Bulletin*, j'ai cru pouvoir attribuer à un luciférien les interpolations de cet ouvrage et, en particulier, l'insertion des fausses lettres du pape Libère. J'ai cru même pouvoir rejeter comme apocryphe la lettre d'Eusèbe de Verceil à Grégoire d'Elvire insérée dans ces mêmes *Fragmenta*. On voit comment ces conclusions sont confirmées par le présent travail. Il est sûr qu'un luciférien a interpolé la lettre de saint Athanase aux moines d'Égypte; qu'il a fabriqué deux fausses lettres de saint Athanase. Un autre luciférien a démarqué les œuvres de membres de sa secte. Il n'y a donc rien de surprenant qu'un autre luciférien ait interpolé l'ouvrage de saint Hilaire sur le concile de Rimini. C'est ce concile de Rimini qui avait créé la situation ecclésiastique d'où est sorti le schisme luciférien. Il était très tentant pour un membre de la secte, de remanier l'ouvrage de saint Hilaire suivant l'esprit de son parti. C'est à un travailleur de cette espèce que nous devons les *Fragmenta ex opere historico* de saint Hilaire. Ceux-ci constituent une autre fraude des luciférien. Il est sûr que les apostrophes insultantes au pape Libère qui se trouvent dans les *Fragmenta ex opere historico* s'expliquent alors pour le mieux. Il est sûr aussi que les luciférien ont accordé une attention spéciale aux ouvrages de saint Hilaire [3].

Louis SALTET.

Toulouse.

1. Il reste aussi à étudier les textes X, XI et XII, qui sont à la suite du traité *De Trinitate* dans *P. L.*, t. LXII, col. 289 et suiv.

2. Dans *P. L.*, t. X, col. 627 et suiv.

3. Un érudit du XVIII[e] siècle a démontré que le *De fide* restitué à Grégoire d'Elvire est dans une étroite dépendance des ouvrages de saint Hilaire. Cf. Fr. FLORIO, *De Sancto Gregorio Illiberitano libelli de Fide auctore, necnon de Sanctis Hilario et Hieronymo Origenis interpretibus*, Bologne, 1789. J'emprunte ce renseignement à l'article de dom G. Morin cité plus haut.

NOTES ET CRITIQUES

Il est difficile d'exagérer l'impression produite et l'influence exercée par le livre *du Pape*, si non sur ces contemporains, du moins sur la pensée catholique, au cours du XIX[e] siècle, et en particulier à l'époque du concile du Vatican. Les théologiens et les publicistes y ont puisé à l'envi des arguments et des mouvements d'éloquence. Il est devenu classique et demeure essentiel, pour l'histoire des controverses nées et groupées autour de la primauté et de l'infaillibilité pontificales. Il n'en est pas moins singulier et presque déconcertant, au premier abord, qu'un ouvrage de doctrine, écrit par un laïque ait obtenu cette fortune et mérité cette considération. Le paradoxe s'éclaire et s'explique lorsqu'on étudie les circonstances pendant lesquelles il fut composé, les problèmes théologiques, politiques et historiques qu'il soulève, et les raisons spéciales de son succès. M. LATREILLE s'est attaché à les déterminer et à les préciser exactement[1]. Dans le premier livre de son ouvrage, la genèse du Pape, il nous en montre le germe dans les idées de restauration religieuse et politique du comte de Maistre et dans l'impression éprouvée par le spectacle attristant de l'Eglise russe. Déterminer les sources de ce traité apologétique et polémique est une entreprise nécessaire et délicate menée à bonne fin par M. L. qui n'accorde pourtant pas à Zaccaria la part qui lui revient parmi les théologiens infaillibilistes. Il juge assez sévèrement la documentation : « le Pape est l'œuvre d'un penseur, plus que d'un érudit. » Cela est bien évident, mais l'immense lecture, le jugement sûr et prompt du comte de Maistre ne sont point négligeables; il ne connaissait pas plus que ses contemporains les méthodes critiques, mais il savait dégager, démêler et mettre en lumière ce qu'il y avait d'essentiel ou de caractéristique dans les faits et les textes.

Le livre II, « un Collaborateur de J. de Maistre », est intéressant et vraiment neuf. Entier, tranchant, agressif, l'auteur des *Considérations sur la France* risquait de soulever une opposition acharnée et d'indisposer ses amis eux-mêmes. Aussi bien n'étant pas *du métier*, il savait forcément atténuer ou exagérer les objections et les arguments contraires ou favorables à sa thèse. Heureusement il trouva un guide très avisé, un collaborateur très assidu dans la personne d'un humaniste lyonnais, Guy Marie de Place, précieux pour signaler les erreurs matérielles, vérifier et commenter les textes, émousser les angles et suggérer les corrections et les améliorations. Grammairien et canoniste, théologien et historien, très consciencieux, prudent et pénétrant, catholique et royaliste comme de Maistre, son correspondant lui rendit de nombreux et signalés services, dont M. L. démontre l'importance. Evidemment ce grand écrivain n'y perd rien, ni sa chaude éloquence, ni son ironie, ni son impertinence savoureuse de gentilhomme, ni son tempérament ou ses préjugés; ce n'est pas à M. de Place qu'il doit son génie, mais il lui est redevable d'un succès qu'il n'aurait certes pas obtenu sans lui. M. L. l'a solidement démontré, et c'est un des mérites de son étude.

1. *Joseph de Maistre et la Papauté*, Paris, Hachette, 1906.

Le livre IIIe nous agrée moins : il traite des idées soulevées par l'auteur du *Pape* et ne semble guère adopter ses conclusions. Nous ne croyons pas que « la constitution du moyen âge », « le Pape souverain universel », fût l'idéal du comte de Maitre; il a souvent montré un souci d'indépendance et une liberté d'esprit dont quelques-uns de ses admirateurs se sont alarmés. On nous dit que « l'apparente modération de Joseph de Maistre s'est exaltée jusqu'au blasphème contre l'esprit moderne ». Il demanderait peut-être à son critique, avec son accent de grand seigneur, où est « l'esprit moderne », qui l'a vu, qui peut le décrire dans ses allures, le suivre sur les chemins où il s'engage et s'égare! Il se plaignait de n'avoir rencontré sur sa route ni la nature, ni la science, ni même l'homme; il avait horreur de ces abstractions qui nous induisent à appliquer à des phémonènes chimériques des lois formulées *à priori*, sans souci de l'expérience et de la réalité. M. L. est mieux inspiré lorsqu'il affirme que « l'histoire religieuse du XIXe siècle relève avant tout de l'auteur du Pape »; cela justifie l'étude qu'il lui a consacrée avec une abondance d'informations, une variété d'aperçus, une intelligente sympathie dont il faut lui savoir gré, en regrettant, après l'avoir lu, de ne pouvoir affirmer si cet ouvrage destiné à nous donner une connaissance plus ample et mieux éclairée du grand penseur catholique est écrit par un chrétien ou par un incrédule.

***

Le P. Th. Calmes, SS. CC. a extrait de son grand commentaire sur l'évangile selon saint Jean les éléments d'un volume plus élémentaire destiné primitivement à faire suite aux évangiles synoptiques du P. Rose mais rattaché, en fin de cause, à la collection d'Etudes Bibliques patronnée par le P. Lagrange [1]. Les premières pages de l'introduction exposent les divergences de chronologie, de contenu, de point de vue qui séparent si nettement le quatrième évangile des trois autres; son symbolisme est clairement indiqué par des exemples. Deux courtes dissertations, l'une sur le Verbe incarné, l'autre sur le règne de l'Esprit; en développent les idées maitresses. On est un peu surpris de ne trouver aucune indication relative à l'auteur de l'Evangile, à la date et au lieu de composition. Le commentateur aurait-il abandonné les positions prises et défendues par lui dans son premier ouvrage? C'est là, nous semble-t-il, une lacune très fâcheuse. En outre, il manque un plan d'ensemble des sections de l'évangile, et le commentaire très abondant est trop compact : deux défauts qui rendent moins aisée l'utilisation du livre. Mais le lecteur de bonne volonté sera dédommagé de ses efforts par l'intérêt des aperçus exégétiques, par les explications topographiques, philologiques, historiques : c'est de la vulgarisation très honorable, basée qu'elle est sur une étude scientifique personnelle et sérieuse.

LA RÉDACTION.

1. *Évangile selon saint Jean*, Paris, Lecoffre, in-12, XXVIII, 204 p.

Le Gérant : V. LECOFFRE.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

LA PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

DE M. BRUNETIÈRE

I

Est-il une seule intelligence dans laquelle ne se précise, ne se reflète, ne se forme ou ne s'ébauche une conception de l'univers? Comment s'expliquent l'origine, le cours et la destinée du monde? l'homme n'est un animal raisonnable que parce qu'il cherche la réponse à ces questions. Mais ces questions elles-mêmes se groupent jusqu'à s'y confondre autour de celle-ci : L'histoire de l'humanité est-elle dominée par une raison d'être, et par laquelle? Dans une étude sur la philosophie de Bossuet publiée dans la *Revue des Deux-Mondes,* il y a quinze ans, M. F. Brunetière, après avoir posé le problème, nous avertissait qu'il ne comporte que trois solutions : la Providence, le Progrès, l'Évolution. La dernière est plus scientifique, la deuxième plus consolante, la première (celle de la Providence) « a surtout contre elle de nous rengager dans l'anthropomorphisme, et conséquemment d'abaisser en la rapprochant de nous l'idée de la divinité [1] ». Aussi bien, ces trois « hypothèses » lui semblant alors, par quelque endroit, répugner à la raison, et soulever des difficultés insurmontables, le critique se défendait de choisir entre elles : « Il nous faudrait pour répondre à la question que Bossuet a posée, discuter avec lui la possibilité du miracle, la vérité des prophéties et l'authenticité de la révélation.

1. *Études critiques sur l'Histoire de la Littérature française;* — 5e série, p. 104.

« On conviendra que de tels problèmes ne se traitent point occasionnellement, et — si je l'ose avouer — ne les ayant pas décidés pour ma part et ne sachant si je les déciderai jamais, il y aurait sans doute à les trancher plus de légèreté que de franchise, moins de courage que de présomption et moins de liberté que d'improbité philosophique [1]. »

Neuf ans s'écoulent. M. Brunetière, au mois de janvier 1900, donne une conférence au Palais de la Chancellerie Pontificale, à Rome; sujet : *La Modernité de Bossuet*, conclusion : « Quand la vérité de la doctrine (il s'agit de la Providence) n'en serait pas garantie au chrétien par l'autorité de la Révélation, je dis que cette solution serait encore la plus consolante.

Tout commence ici-bas, mais tout finit ailleurs !

« Ne fût-elle pas la plus consolante, je dis qu'elle serait encore la plus morale, et, au contraire, quelle morale fonderait-on sur la concurrence vitale ou sur la dangereuse illusion du progrès continu? Si elle n'était pas la plus morale, je dis qu'elle serait encore la seule capable d'éclairer les obscurités de l'histoire et de communiquer un sens aux agitations des hommes. Mais si l'histoire, si la morale, c'est-à-dire la charité, si la consolation, c'est-à-dire l'espérance, et si la révélation, c'est-à-dire la foi, doivent sombrer ensemble dans le naufrage d'une doctrine, que faut-il davantage, et que sera-ce donc que la vérité? »

Vous le voyez, la décision est prise et le choix est fait. Est-ce que « l'hypothèse » de la Providence aura paru à l'auteur plus vraisemble, mieux adaptée aux faits et confirmée par eux? Oui, sans doute, mais sa parole n'est pas seulement une affirmation philosophique, elle est un acte de foi; puisque, quelques mois plus tard, dans un de ses plus éloquents discours, prononcé à Lille, M. Brunetière s'écriait : « Vous cependant qui parlez ainsi, — me demandera-t-on

1. *Loc., cit.*, p. 103.

peut-être, et on me l'a souvent demandé, — que croyez-vous ? Ce que je crois, Messieurs, il me semble que je viens de vous le dire ! Mais à ceux qui voudraient quelque chose, non pas, je pense, de plus net mais de plus explicite, je répondrais très simplement : Ce que je crois — et j'appuie énergiquement sur ce mot — ce que je crois, non ce que je suppose et ce que j'imagine, et non ce que je sais ou ce que je comprends, mais ce que je crois, allez le demander à Rome ! [1] »

Du doute à la croyance, serait-il possible de suivre le chemin parcouru et de décrire la courbe tracée ? Oh ! sans doute, les démarches et les progrès de la pensée sont loin d'expliquer toutes seules une conversion : l'action souveraine de la grâce, le mouvement intime de la volonté sont des causes irréductibles et mystérieuses dont il serait illusoire autant qu'indiscret de préciser l'influence. Cependant, parce qu'il faut que la croyance soit justifiée, il ne peut être interdit de rechercher les raisons qui nous y conduisent et, lorsqu'il s'agit d'un homme tel que M. Brunetière, il est superflu d'insister sur l'intérêt et l'importance de la recherche.

Il n'est personne, en effet, qui puisse mettre en doute sa sincérité, son courage, son intelligence pénétrante, la vigueur de ses déductions, son talent, son éloquence, d'un mot, son autorité. Permettez-moi de vous rappeler quelques témoignages exprimés par ses contemporains les mieux qualifiés pour le juger. M. Jules Lemaître, à l'époque ou sa « gaîté inquiétante de jeune faune » n'avait point été amortie et assoupie par les hontes et les douleurs de l'heure présente, lui reprochait de manquer de grâce, de nourrir des préjugés, d'ériger ses sentiments en principes et en lois, d'être un peu trop dépourvu, pour notre agrément, d'indulgence et de « perversité », d'être excessivement, et complaisamment, grincheux ; « il n'a pour lui ni les frivoles, ni

1. *Discours de Combat. Les raisons actuelles de croire.* — Nouvelle série, p. 43.

les sensibles, ni les nerveux ; les femmes le lisent peu..., avec cela il est quelqu'un ; son avis compte, on sent qu'il n'est jamais négligeable... Histoire, philosophie, roman, poésie, beaux-arts et de tous les pays, il sait tout ; on dirait qu'il a tout vu et tout lu..., et je n'ai aucune peine (on excusera la solennité de la formule) à saluer en lui un maître[1]. » A son tour, M. A. France, que le directeur de la *Revue des Deux-Mondes* venait de malmener assez vivement, rendait hommage à la vaillance de son adversaire. « M. Brunetière est un critique guerrier d'une intrépidité rare... C'est un rude assaillant ; il est contrariant et même un peu querelleur. C'est le défaut des braves. Je l'aime beaucoup ainsi... Je tiens en très haute estime ses fortes constructions critiques. J'admire la solidité des matériaux et la grandeur du plan... il est prodigieusement habile dans la démonstration... qu'il juge donc puisqu'il est judicieux[2]. » Il est vrai que lorsqu'il s'exprimait ainsi, l'état d'esprit de M. A. France différait quelque peu de celui qu'il nous révèle aujourd'hui : il déclarait en ce temps-là : « Ce n'est pas avec la philosophie qu'on soutient les ministères[3]. » J'ai de bonnes ou de mauvaises raisons de craindre qu'il ne soit hélas ! devenu moins *philosophe*. M. Émile Faguet, à la fin d'un article où il caractérise et résume son œuvre, après avoir reconnu que « personne n'avait été plus appelé que M. Brunetière, par décret providentiel, à être un directeur d'esprit en choses littéraires... », après avoir loué son goût sûr, son extraordinaire puissance de travail, son esprit philosophique, son talent vigoureux, solide et nerveux, sa pénétration d'analyse... sa force dialectique, « le mouvement suivi, tenace et, rapide qui entraîne sans l'éblouir, l'esprit du lecteur et, dans une lucidité qui reste absolue, nous échauffe et nous amène en une sorte de poursuite impétueuse du vrai, » après avoir affirmé qu'il avait à la fois le fond et la

1. Lemaitre. *Les Contemporains*, 1re série.
2. *La vie littéraire*, 3e série. Préface.
3. *Id.* 1re série, p. 112.

forme de l'apostolat... termine par ces mots : « En résumé, M. Brunetière est de tous les critiques qui ont paru au XIX[e] siècle, celui, certainement, qui a le plus constamment ramené le public à la considération des grands principes et à l'examen des grandes questions [1]. »

Peut-être sera-t-il piquant de compléter les éloges dont ses confrères de l'Académie française honorent l'auteur des *Discours de combat,* par l'opinion d'un Allemand sur lequel un de ses coreligionnaires israélites tira un jour un coup de pistolet, bruyante réclame pour une renommée déjà tapageuse; c'est M. Max Nordau, qui dans son livre paradoxal, *Dégénérescence,* découvre en presque tous nos écrivains et artistes des tares physiologiques; nommant M. Brunetière il le désigne par ces mots : « Ce critique dont la belle santé intellectuelle impressionne si agréablement [2]. »

M. Brunetière est donc par excellence ce qu'on est convenu d'appeler un personnage représentatif. Serait-ce la critique qui l'engagea à poser le problème religieux?

II

On le pourrait soutenir, car l'histoire littéraire n'a point seulement pour objet de décrire la suite et l'évolution des genres; sous les mots il y a des idées, et la forme n'aurait aucun intérêt pour nous sans la pensée qu'elle revêt et qu'elle exprime. Mais elle-même, l'idée, est une suggestion, une force ou un type qui influe sur la vie, détermine la conduite et règle l'action. Un rapport s'établit nécessairement entre la littérature et la morale puisque les idées agissent sur les mœurs. « Un poète, un auteur dramatique, un romancier surtout (qu'on lit et qu'on relit), un philosophe, un savant même ne doivent-ils pas se regarder comme ayant

1. *Propos littéraires,* 2[e] série.
2. *Dégénérescence,* t. II, p. 57.

un peu charge d'âmes [1] ? » Et si l'on répond : oui, comme l'a fait M. Paul Bourget lorsqu'il écrivit le *Disciple,* on est inévitablement amené à indiquer en quel sens et de quelle manière cette influence doit s'exercer.

Or, puisque c'est de nous qu'il s'agit, une définition de notre nature s'impose, qui doit conditionner tout le reste. Qu'est-ce donc que l'homme? — Les naturalistes nous ont souvent répété que c'est un animal, et il faut les croire puisque notre expérience leur donne trop raison. En ce sens, plongé au sein de la nature matérielle, il se confond avec elle; et comme la nature est immorale, elle le demeure en nous comme en elle-même. Bonté naturelle de l'homme, comme l'enseignait Rousseau, hypothèse dangereuse et niaise, conviction païenne remise en honneur par Rabelais, la Renaissance et le XVIII[e] siècle, mais contredite par les faits.

« Oui, nous avons en nous, dans notre sang, et pour ainsi parler, nous avons tous au plus profond de nos veines, quelque chose de la lubricité, de la brutalité, de la férocité du gorille ou de l'orang-outang [2]. »

Que l'on explique nos tendances par la transmission d'une faute originelle, avec Calvin, Pascal et les théologiens, ou par la descendance animale, avec Darwin, Haeckel et les zoologistes, il faudra les reconnaître et les avouer comme l'ont fait l'historien du peuple d'Israël et celui des origines de la France contemporaine, et dire avec Bayle : « La nature est un état de maladie. »

Peut-être faudrait-il déjà insinuer quelques réserves : l'affirmation semble un peu absolue, et un théologien aurait ici beaucoup à dire sur les conséquences et l'essence même du péché qui causa notre déchéance. Les protestants et les jansénistes, Calvin et Pascal, ont certainement assombri et chargé le tableau; mais après tout, M. B. pourrait nous ré-

1. *A propos du Disciple.* — *Nouvelles questions de critique,* p. 330.
2. *La moralité de la doctrine évolutive,* p. 18.

pondre en citant les paroles de saint Paul : « Nous naissons enfants de colère », et celles du Pape Léon XIII dans une Encyclique : « La nature humaine ayant été viciée par le péché originel, est devenue à cause de cela beaucoup plus disposée au vice qu'à la vertu[2]. » Cela suffit à son dessein; par sa nature déchue, l'homme est mauvais.

Cependant son humanité n'est ni dans lui ni dans l'histoire un épiphénomène de son animalité; et précisément, ce qui constitue, pour parler avec Bossuet, « l'extrême différence de l'homme et de la bête », c'est que l'homme a conscience de son animalité, qu'il peut jusqu'à un certain point se dégager d'elle, réprimer ses instincts et enfin se distinguer, se séparer et s'excepter de la nature, puisqu'il subsiste en elle, malgré l'assertion contraire de Spinoza, comme un empire dans un empire. — Si en effet, il est *naturel* de vaincre par la force et la ruse, d'être libidineux et méchant, imprévoyant et égoïste, cela est animal, mais ce n'est pas *humain*.

Mais tout au rebours : « Vivre dans le présent, comme s'il n'était que la continuation du passé et la préparation de l'avenir, voilà ce qui est *humain;* — et il n'y a rien de moins *naturel*. Par la justice et par la pitié, compenser ce que la nature imparfaitement vaincue laisse encore subsister d'inégalité parmi les hommes, voilà ce qui est *humain;* — et il n'y a rien de moins naturel. Bien loin de les relâcher, resserrer ou contenir les liens du mariage et de la famille, sans lesquels il n'est pas plus possible à la société de vivre, qu'à la vie même de s'organiser sans la cellule; voilà ce qui est *humain;* — et il n'y a rien de moins *naturel*. Sans essayer de détruire les passions, leur apprendre à se modérer et au besoin les y obliger, voilà ce qui est *humain;* — et il n'y a rien de moins *naturel*. Et sur les ruines enfin du culte superstitieux et lâche de la force, établir, si nous le pouvons, la souveraineté de la justice, voilà toujours ce qui est *humain;* — et plus que jamais, voilà ce qui n'est pas *naturel*[2]. »

1. Léon XIII. Encyclique *Humanum genus*.
2. *A propos du disciple. — Nouvelles questions de critique*, p. 346.

Et cela revient à dire, sans doute, qu'avec les mouvements, et pour les diriger, avec les sensations et pour les dominer, avec les instincts et pour les régler, s'élèvent en nous l'intelligence, le sentiment et la volonté. Mais si l'intelligence n'est pas ce qu'il y a de meilleur en nous, ne donnant « la mesure de l'expérience, ni celle de la fermeté du caractère, ni celle de l'énergie de la volonté » [1], si sa valeur dépend de l'emploi qu'on en fait, « s'il n'y a pas d'amélioration intellectuelle, comme l'écrivait A. Comte, qui puisse équivaloir à un accroissement réel de courage et de bonté », c'est au sentiment, c'est à la volonté qu'il faudra subordonner l'usage que nous en ferons, et l'œuvre humaine par excellence sera non la pensée, mais la vertu, qui n'est pas autre chose que la victoire de la volonté sur la nature.

Animal raisonnable, c'est-à-dire qui peut l'être et s'efforce quelquefois à réaliser sa définition, l'homme est surtout un animal moral, parce qu'il échappe, en certains de ses actes, à l'implacable déterminisme de l'univers, qu'il oppose son libre arbitre au cours inflexible des choses, qu'il est capable d'initiative et de responsabilité. En cet affranchissement, il n'est pas seulement secouru, mais, conditionné par les rapports qu'il soutient avec les autres hommes, par les liens qui le rattachent à ses semblables. Sur l'honnête homme, se greffe l'homme social, et c'est la société qui nous aide à nous émanciper des servitudes de la nature. Être social, c'est notre substance et ce qu'il y a en nous de vraiment humain participe nécessairement à ce caractère ; c'est notre fin « car nous sommes nés d'abord pour la société et ensuite pour nous, mais ensuite seulement, et pour ainsi dire par surcroît » [2].

C'est enfin notre concept, je veux dire notre essence, puisqu'on ne peut imaginer l'homme, réel, concret et vivant en dehors de la société. Ce n'est donc pas trop d'affirmer

1. *Après le procès*, p. 71.
2. *Le génie latin. — Discours de combat*, p. 273.

que les deux propriétés spécifiques de l'homme sont d'être moral et social et qu'elles sont en fonction l'une de l'autre, je veux dire s'établissent, se précisent, varient, s'altèrent et se perfectionnent l'une avec l'autre, l'une par l'autre. Aussi l'effort de l'homme, le but de l'éducation sera la discipline ou la formation du caractère, la science du renoncement et de l'abnégation afin que nous ne restions pas enfermés dans notre égoïsme, prison, sérail ou harem, afin que nous soyons prêts au sacrifice où Lamennais voyait, avec raison, l'essence même de la société; et parce que toute immoralité ne procède que de notre attache trop animale à la vie, c'est justement que les moralistes et les prédicateurs, un Bourdaloue et un Schopenhauer, envisagent la méditation de la mort comme la condition même de la moralité.

« Et quant à cette vie mortelle, que l'objet en soit de perpétuer notre nom au delà des quelques années qui nous sont départies; ou de sacrifier nos plaisirs aux intérêts de la génération future; ou de « faire enfin notre salut », elle n'est digne d'être vécue qu'autant qu'elle se propose une autre fin qu'elle-même [1]. » — La recherche de cette fin, c'est l'objet même de la morale, qui n'étant autre chose que la connaissance rationnelle de nos devoirs, ne saurait se concevoir sans obligation ni sanction. En dépit de ses changements accidentels et de ses progrès, elle est immuable puisque ses variations consistent en des adaptations nouvelles de principes identiques; l'impératif est catégorique ou il n'est plus l'impératif, et comme l'avouait Edmond Scherer, « la conscience est comme le cœur, il lui faut un au delà. Le devoir n'est rien s'il n'est sublime, et la vie devient frivole si elle n'implique des relations éternelles. »

Or, l'action est toujours gouvernée par l'idée; la morale dépendra donc d'une conception métaphysique, et les grands philosophes l'ont bien compris, « eux qui, depuis Platon jusqu'à Kant, sans en excepter Spinoza lui-même, n'ont pas

1. *Pascal. — Études critiques*, 4e série, p. 110.

fait de leur morale une superfétation ou une conséquence de leur métaphysique, mais au contraire, le fondement des prémisses de leur métaphysique et l'introduction de leur morale » [1]. — D'un seul mot : la morale se fonde sur une affirmation de l'*absolu*.

Louis MAISONNEUVE.

(*A suivre.*)

1. *Question de morale.* — *Nouvelles questions de critique*, p. 368.

L'ÉDIT DE CALLISTE

D'APRÈS UNE CONTROVERSE RÉCENTE

Le décret du pape Calliste — qui se résume en ces quelques mots célèbres : « *Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto* », — en exprimant le droit revendiqué par l'évêque d'un siège tel que Rome de réconcilier, après pénitence, des pécheurs coupables de fautes contre le sixième commandement, a-t-il institué une discipline nouvelle? En d'autres termes, ces fautes étaient-elles avant lui des fautes dont l'Eglise réservait à Dieu seul la rémission, et qu'elle refusait d'absoudre?

L'affirmative est le sentiment de Pétau et de Sirmond au XVII[e] siècle; de nos jours, parmi les catholiques, c'est le sentiment de M. Funk [1], de M. Boudinhon, de M. Vacandard, de M. Tixeront, le mien. Les controverses suscitées par le livre de Lea avaient contribué à mettre en pleine lumière les raisons historiques de ce sentiment. Nous pensions donc avoir partie gagnée, quand M. le Prof. G. Esser, de la faculté de théologie catholique de Bonn, a tenté un mouvement de réaction contre la thèse de Pétau, dans une dissertation, brève et nette : *die Bussschriften Tertullians de Paenitentia und de Pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus, ein Beitrag zur Geschichte der Bussdisziplin* (Bonn, Georgi, 1905). Il y développe cette thèse que Tertullien, en devenant montaniste, a passé à un rigorisme qui lui a fait condamner l'idée même de rémission par l'Eglise : en cela Tertullien désavouait la doctrine qu'il aurait professée, avec toute l'Eglise, du temps qu'il était catholique, et qu'expose le *de Paenitentia*. L'Eglise était donc anciennement pour la rémission sans réserve et Calliste n'a rien innové.

Cette thèse devait plaire aux adversaires du principe du développement des dogmes. Le R. P. d'Alès, par exemple, dans son volume récent *La théologie de saint Hippolyte* (Paris, Beauchesne, 1906), déclare être heureux de se trouver « en parfaite harmonie de vues » avec M. Esser (p. 40). La théorie que M. Funk, M. Vacandard et moi soutenions, serait « la théorie pour ainsi dire classique », et nous lui aurions donné « un dernier perfectionnement ». Mais, pour élégante qu'elle soit, cette construction historique semble, dans sa rigueur, bien artificielle, et bâtie sur un fondement peu solide : il est permis de s'étonner qu'elle ait tenu si longtemps contre les démentis nombreux que lui donnent les faits ».

L'adhésion du R. P. Lebreton à la thèse de M. Esser m'inquiéterait davantage. « Dans la théologie de la pénitence, écrit-il, une étude plus précise d'Hippolyte et de ses contemporains permet de rectifier sur des points importants des théories trop facilement acceptées; des historiens

1. Dans ses *Kirchengesch. Abhandlungen*, t. I (Paderborn, 1897) p. 155-181.

récents, se fondant surtout sur l'autorité de Tertullien, d'Hippolyte et d'Origène, admettaient que, pendant les deux premiers siècles, l'Eglise tenait pour irrémissibles les péchés d'adultère, d'homicide et d'idolâtrie; M. d'Alès consacre une dizaine de pages à discuter les fondements de cette affirmation; une dissertation si brève ne peut évidemment épuiser un sujet si complexe; la thèse cependant me semble très juste, et la démonstration concluante : au IIe siècle, la réserve des trois cas n'apparaît pas encore, et, au IIIe, on ne peut la prouver ni par Tertullien, ni par Origine, ni par Hippolyte[1] ».

M. Esser, s'il a déjà rallié deux Pères Jésuites[2], n'a pas rallié M. de Labriolle, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), qui vient de donner dans la collection de *Textes et documents* publiée MM. Hemmer et Lejay, une édition de tout point remarquable des deux opuscules étudiés par M. Esser : *Tertullien, De paenitentia, De pudicitia, texte latin, traduction française, introduction* (Paris, Picard, 1906). M. de Labriolle voit dans le *De pudicitia*, une protestation « contre une innovation disciplinaire du pape Calliste », et résumant en note la thèse de M. Esser, — à savoir que Calliste n'a pas introduit une pratique nouvelle, mais seulement défendu et fait triompher une pratique ancienne, laquelle n'était pas générale et suscitait des contradictions, — il qualifie cette thèse de « contestable » (p. XVIII), et expose les faits conformément à la théorie classique.

M. Funk, dont on attendait le jugement avec plus d'intérêt que celui d'aucun autre, vient de soumettre la théorie de M. Esser à une critique détaillée, sévère, dans un article intitulé « Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus », publié par la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue (1906, IV, p. 541-568). M. Funk n'est pas homme à divorcer facilement, quand il a une fois épousé une théorie; l'on ne s'attendait donc pas à le voir se rallier à celle de M. Esser; il ne s'y rallie pas, en effet, il nous donne même des raisons décisives de faire comme lui.

Nous passerons en revue les arguments de M. Esser et les critiques de M. Funk, et nous conclurons à notre tour.

***

Le premier argument de M. Esser (p. 8) consiste à dire que Tertullien montaniste reconnaît que son opposition à la réconciliation ecclésiastique des fornicateurs est un sentiment nouveau chez lui, « Tertullien montaniste désavoue donc une pratique qu'il acceptait du temps où il était catholique; en d'autres termes, dès avant Calliste (*a.* 217-222), dès le temps du *De paenitentia* (*circa* 204), — le catholicisme admettait les fornicateurs à la réconciliation et Calliste n'a rien innové.

Le passage de Tertullien sur lequel M. Esser se fonde pour inférer cette évolution de Tertullien et cette immobilité du catholicisme, est pris au *De pudicit.* I, 10 : « Ici encore, écrit Tertullien, c'est contre les Psychiques (les Catholiques) que sera dirigé cet ouvrage, contre la communauté d'idées qui précédemment m'unissait à eux : qu'ils en profitent pour m'accuser davantage encore d'inconstance! » Cette induction de M. Esser ne paraît pas fondée.

Sans doute, M. Funk (p. 543) concède à M. Esser que, dans ce passage

1. *Rev. prat. d'apologétique*, 15 novembre 1906, p. 241-242.
2. Ajoutons-en un troisième, le R. P. STUFLER, dans la *Zeitschrift für kath. Theologie* d'Innsbruck, 1906, p. 323-326.

Tertullien reconnaît qu'il a rompu avec le catholicisme en général, mais plus particulièrement aussi sur la question de la pénitence. C'est le sens, d'ailleurs, que suggèrent deux mots qui se lisent dans le même paragraphe : « Je n'ai pas honte de l'erreur à laquelle j'ai renoncé, parce que je suis ravi d'y avoir renoncé, parce que je me reconnais meilleur et plus chaste : *quia meliorem me et pudiciorem recognosco* ». Tertullien donc, quand il écrit son *De pudicitia*, s'estime devenu meilleur, parce que plus sévère. Mais dirons-nous que c'est la preuve qu'il a admis jadis la réconciliation des fornicateurs?

Non, répond M. Funk, car c'est seulement l'indice que, devenu montaniste, Tertullien a compris la pénitence, la pénitence en général, beaucoup plus sévèrement qu'il n'avait fait dans le catholicisme. Catholique, en effet, il avait admis que l'on pouvait faire pénitence de tous les péchés, quitte à ce que, en certains cas, la rémission fût réservée à Dieu et que la réconciliation de l'Eglise intervint seulement au lit de mort du pécheur pénitent. Montaniste, il jugeait maintenant que cette facilité de la pénitence était un relâchement, et il en jugeait avec d'autant plus de véhémence qu'il se trouvait en présence d'un édit, celui de Calliste, qui lui paraissait dépasser toutes les limites du laxisme : les Psychiques promettent le pardon aux adultères et aux fornicateurs » à l'encontre de la discipline essentielle du nom chrétien » (*adversus principalem christiani nominis disciplinam*, I, 14). Devant cet excès, Tertullien se refuse à toute indulgence, la fornication devient inexpiable. Dans le *De paenit.* (X, 6) le Christ demandait à son Père le pardon du pécheur : dans le *De pudicit.* (XIX, 25) le Christ se refuse à demander à son Père ce même pardon : « *Horum ultra exorator non erit Christus.* »

M. Esser (p. 11-18) a beau comparer en détail le *De paenitentia* et le *De pudicitia*, pour montrer que Tertullien dans le second contredit le premier, — et c'est indéniable, — la vraie question n'est pas d'établir que Tertullien a passé de l'indulgence au rigorisme, mais d'établir que son indulgence première, celle qu'il avait professée en tant que catholique, allait jusqu'à absoudre les adultères et les fornicateurs, comme il reproche à Calliste de les absoudre.

***

Cette question fondamentale est étudiée par M. Esser (p. 18-24) : il croit que, sous le nom de *paenitentia secunda*, dès 204 dans le *De paenitentia*, Tertullien parle d'une réconciliation par l'Eglise de tous les pécheurs, sans réserve de l'adultère et de la fornication, de l'homicide et de l'apostasie. Examinons ses preuves.

La première est tirée d'un passage très clair du *De pudicitia* (XXI, 7). Tertullien montaniste réfute l'assertion de Calliste ainsi exprimée : « *Habet potestatem Ecclesia delicta donandi* ». Tertullien va-t-il nier ce principe? Nullement, car il l'admet, et il l'admet d'autant mieux qu'il cite un oracle montaniste où ce principe est affirmé : « Je le reconnais, écrit-il, et je le veux plus volontiers encore que toi, [Calliste], moi qui ai dans les prophètes nouveaux le Paraclet lui-même qui dit : *Potest Ecclesia donare delictum* ». Mais le Paraclet ajoute aussitôt : « *Sed non faciam, ne alia delinquant* ». Ainsi, montanistes et catholiques sont d'accord sur le principe, que l'Eglise peut remettre les péchés, quitte par prudence à ne pas user de ce pouvoir. — Cela est si assuré que Tertullien ne discutera pas le

pouvoir de l'Eglise; mais il distinguera sur l'identité de l'Eglise qui a ce pouvoir : *Et ideo Ecclesia quidem delicta donabit, sed Ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non Ecclesia numerus episcoporum* » (XXI, 17). L'Eglise qui a le Paraclet avec elle peut remettre les péchés, l'Eglise des montanistes, mais non l'Eglise qui n'est que visible en ses évêques, l'Eglise catholique. Peu importe pour nous, d'ailleurs, cette distinction : il nous importe seulement que le principe soit reconnu par les montanistes et les catholiques, que l'Eglise a le pouvoir de remettre les péchés, quitte à n'en pas user. Mais est-ce que cela prouve en faveur de la thèse de M. Esser, que l'Eglise, vers l'an 200, remettait l'adultère, la fornication, l'homicide et l'apostasie? Bien mieux, les expressions de Tertullien n'impliquent-elles pas que l'Eglise, qui a le *pouvoir* de remettre, a le *pouvoir* aussi de n'en pas user? On ne peut donc rien conclure de ce passage du *De pudicitia*, qui affirme la *potestas donandi* inconditionnée de l'Eglise, — *potestas* qui n'est mise en question par aucun historien.

Peut-on conclure autre chose de l'examen du *De paenitentia*? Nous sommes à la seconde preuve de M. Esser. D'après lui, le *De paenitentia* parle d'une *paenitentia secunda*, c'est-à-dire de la pénitence postbaptismale, et ne fait aucune distinction entre les fautes soumises à cette *paenitentia secunda*; plus encore, cette *paenitentia secunda* est présentée comme un moyen de salut voulu de Dieu et ayant la même efficacité que le baptême. On est donc amené à voir dans cette *paenitentia secunda* la réconciliation ecclésiastique : « La *paenitentia secunda*, écrit M. Esser (p. 20), est précisément l'institution grâce à laquelle la réconciliation ecclésiastique a existé ». — A quoi M. Funk répond (p. 547) par la même considération que tout à l'heure : incontestablement le *De paenitentia* connaît une *paenitentia secunda*, et il en parle comme d'un moyen efficace de salut, un moyen de salut valable pour toutes les fautes sans exception : mais que la *paenitentia secunda* soit liée à la réconciliation ecclésiastique pour toutes les fautes sans exception, et que telle soit la discipline vers l'an 200 à Rome et à Carthage, cela indubitablement est une erreur de M. Esser.

On insiste, en faisant valoir que dans le *De pudicitia* Tertullien parle de la *paenitentia secunda* et qu'il l'identifie avec la réconciliation ecclésiastique. L'adultère, une fois accomplie la pénitence seconde ou postbaptismale, deviendra à nouveau chrétien (*Pud.* X, 11); il communiera au calice (X, 12), cela chez les catholiques; mais, au contraire, chez les montanistes, la femme adultère fera pénitence de sa faute, mais n'obtiendra pas la réconciliation ecclésiastique, « *non tamen et restitutionem consecutura* » (XIX, 6). On pourrait citer maints autres exemples (ESSER, p. 21). Or, poursuit M. Esser, dans le *De paenitentia* la pénitence est présentée comme amenant le pécheur à cette *restitutio*[1]. Ainsi (*Paenit.* VIII, 4) la parabole de la drachme perdue et retrouvée est un exemple de réconciliation, « *restituti peccatoris exemplum est* ». — M. Funk n'accepte pas que cette expression *restitutio* ait le même sens dans le *De paenitentia* que dans le *De pudicitia*.

Oui, elle a ce sens dans le *De pudicitia*, c'est-à-dire après l'édit de Calliste, c'est-à-dire au fort de la controverse suscitée par la décision de Calliste : mais, justement à cause de cela, cette acception n'est pas applicable au *De paenitentia*, et, par exemple, le *peccator restitutus*, dont M. Esser

1. M. de Labriolle, p. 232, note que le sens juridique du mot *restitutio* est « réhabilitation d'un citoyen frappé d'une condamnation, d'une *deminutio capitis*, etc. »

veut faire état pour sa thèse, n'est pas nécessairement un pécheur rendu à la communion de l'Eglise; car, dans le *De paenitentia*, la pénitence n'est considérée que comme un moyen de racheter le péché, de réconcilier le pécheur à Dieu, de lui faire recouvrer l'état de grâce[1]. Ainsi Tertullien (*Paenit.* VII, 10-11), parlant de la pénitence seconde, déclare que le pécheur n'en peut user qu'une fois et jamais plus désormais : n'est-ce pas assez d'une fois? Le Seigneur, en effet, dans son indulgence, te donne le moyen de récupérer ce que tu as perdu : « *Si tibi indulgentia Domini accommodat unde restituas quod amiseras* »[2]. Vous voyez là que *restituere* n'a pas l'acception ecclésiastique qu'il aura plus tard.

Et Tertullien continue : Rendre, c'est plus que donner : « *Maius est enim restituere quam dare* »; nouvel emploi qui confirme l'acception première du mot *restituere*. Autre exemple (*Paenit.* XII, 7) : Le pécheur qui sait que Dieu a institué l'exomologèse pour le rétablir en grâce, négligera-t-il ce moyen qui a rétabli le roi de Babylone sur son trône? « *Peccator restituendo sibi institutam a Domino exomologesin sciens praeteribit illam quae Babylonium regem in regna restituit?* » Ici encore *restituere* n'a pas le sens spécial que M. Esser voudrait lui donner. Si, conclut M. Funk, on veut bien examiner sans prévention les textes allégués par M. Esser, on se rendra compte que l'interprétation de M. Esser n'est pas nécessaire, et que l'autre (celle de M. Funk) est mieux fondée, à savoir que Tertullien a en vue, dans le *De paenitentia*, le retour du pécheur à la grâce, non la réconciliation ecclésiastique.

Nous ne sommes pas au bout des difficultés faites par M. Esser. Il relève (p. 23) dans le *De paenitentia* (X, 7) le passage où Tertullien presse le pécheur de se soumettre à l'exomologèse, c'est-à-dire aux actes publics de pénitence. Quel pauvre avantage se promet le respect humain en tenant ses fautes cachées? Ce que nous aurons soustrait à la connaissance des hommes, le cacherons-nous à Dieu? Vaut-il mieux être condamné en secret qu'être absous au grand jour. « *An melius est damnatum latere quam palam absolvi?* » Ces derniers mots, si on en croit M. Esser, ne peuvent s'appliquer qu'à la réconciliation ecclésiastique. Si, en effet, nous voulons avoir le vrai sens du mot *absolvere*, ouvrons le *De pudicitia*. L'incestueux de Corinthe a-t-il été pardonné par saint Paul? « *... utique speciali venia absolvisset, quem speciali ira damnasset?* » (*Pud.* XIII, 4). On le saurait, car il l'aurait absous par un pardon spécial, après l'avoir condamné par un acte spécial de sévérité. Reprenant plus loin le même argument, Tertullien ajoute : Saint Paul n'aurait pas condamné à la légère celui qu'il devait bientôt absoudre, et il n'aurait pas absous à la légère celui qu'il aurait sérieusement condamné : « *... aut damnaverit temere quem mox esset absoluturus, aut temere absolverit quem non temere damnasset* » (*Pud.* XIV, 27). Vous voyez donc bien, croit pouvoir conclure M. Esser, que *absolvere* désigne la réconciliation ecclésiastique. — Mais M. Funk est un terrible homme! Non, répond-il (p. 550), la chose n'est pas si claire que le dit Esser. On concédera que dans le *De pudicitia* il s'agit de « l'absolution » de l'in-

1. M. de Labriolle, qui n'a pas pu connaître l'étude de M. Funk, traduisait avec une juste intuition : *Nonne restituti peccatoris exemplum est?* « N'est-ce pas là l'image du pécheur rendu à la grâce? »

2. Tous les éditeurs lisent *restituas* et comprennent *récupérer*. Ne pourrait-on pas conjecturer *restituat?* Le sujet serait, non le pécheur, mais Dieu, et le sens serait « *donner une seconde fois* ». On comprendrait mieux alors la phrase qui suit : « *Maius est restituere quam dare* ».

cestueux. Mais ce n'est pas un motif de dire que *absolvere* ait dans le *De paenitentia* le sens d'une absolution ecclésiastique : la situation est différente, et si l'on veut bien envisager chacune des deux situations en soi, on se rendra compte que, dans le *De paenitentia*, il n'est question que de l'absolution par Dieu. Et là, en effet, *absolvi* s'oppose à *damnatum* : le pécheur est condamné, par qui? par Dieu. De même, il est absous par Dieu. Il a été condamné dans le secret, puisque son péché est secret, *latere* : il est absous aux yeux de tous, puisque son expiation, son exomologèse, est publique.

Est-ce à dire, demanderons-nous avec M. Funk (p. 552), que même dans le *De paenitentia*, où il n'est question de la pénitence qu'en tant qu'elle vaut au pécheur le pardon de Dieu, Tertullien oublie qu'il y a une réconciliation ecclésiastique? Non, et Tertullien le concède assez dans le *De Pudicitia* (VII, 15-21). Il écrira : « La pénitence des infidèles appelle sur eux la clémence divine, sans préjudice de cette forme de pénitence » à l'usage des baptisés, « qui pourra recevoir le pardon de l'évêque, s'il s'agit de fautes légères, ou de Dieu seul, s'il s'agit de fautes plus graves et irrémissibles » (XVIII, 17). Mais Tertullien n'envisage dans le *De paenitentia* que la pénitence en soi, laquelle vaut aussi bien pour les fautes que l'évêque remet que pour les fautes que l'évêque ne remet pas, puisque dans ce dernier cas Dieu même peut remettre à qui fait pénitence.

Jusqu'ici M. Esser s'est appliqué à établir seulement ce point, savoir que le *De paenitentia* affirme que l'Eglise a le pouvoir de remettre les péchés en général : il reste à M. Esser à établir que l'Eglise n'exclut par l'adultère de cette rémission.

M. Funk n'a pas de peine à déblayer ces dernières difficultés, car elles sont résolues par la distinction qu'il applique à l'interprétation du *De paenitentia*. Ainsi M. Esser (p. 24) fait valoir que dans l'Apocalypse Dieu reproche aux chrétiens de Thyatires de forniquer et de manger les viandes consacrées aux idoles : cependant Dieu les invite à se repentir, non sans menaces, il est vrai : or, argumente Tertullien (VIII, 1), Dieu ne les menacerait pas pour le cas où ils ne feront pas pénitence, s'il ne devait pas leur pardonner dans le cas où ils feront pénitence. Vous voyez bien, argumente à son tour M. Esser, que Tertullien catholique admet les fornicateurs à la réconciliation. Vous voyez mieux encore, réplique M. Funk, la confusion dont M. Esser n'arrive pas à se dégager : car, assurément ici il est question de fornication, et assurément ici les fornicateurs sont invités à la pénitence, mais si Dieu, qui parle, leur fait espérer son pardon (c'est le *Leitmotiv* du *De paenitentia*), Dieu ne leur dit rien de la réconciliation ecclésiastique. Ajoutons que cette réconciliation ecclésiastique est d'autant moins vraisemblablement offerte aux fornicateurs, que, dans ce passage, les fornicateurs sont mentionnés conjointement avec les mangeurs d'idolothytes, lesquels longtemps encore après Calliste étaient exclus de la réconciliation ecclésiastique.

L'autre raison invoquée par M. Esser pour établir que l'Eglise n'exclut pas l'adultère de la réconciliation ecclésiastique, consiste à recourir au *De patientia* de Tertullien. Cet opuscule appartient à la période où l'auteur était catholique. La patience, écrit-il (*De pat.* XII), aide la pénitence, la pénitence qui vient au secours des pécheurs : ainsi quand le mariage est rompu (entendons rompu pour quelqu'une de ces raisons qui permettent soit au mari, soit à la femme, de demeurer comme dans un veuvage persévérant), c'est la patience qui attend le salut, qui le souhaite, qui le

demande à Dieu, le salut qui est pour ceux qui acceptent la pénitence. La patience travaille au bien des deux conjoints maintenant séparés; elle fait que l'un ne devient pas adultère, elle amende celui qui l'était : « *Alterum adulterum non facit, alterum emendat* ». Où vous voyez, conclut M. Esser, que la pénitence assure le salut et la correction de l'adultère. — Inutile de discuter ce texte, réplique M. Funk, car ce texte est dans le même sentiment que le *De paenitentia* : il n'y est point question de la réconciliation ecclésiastique, et il ne prouve donc rien en faveur de la thèse de M. Esser.

Avec M. Funk (p. 554), on estimera que les arguments véritables de la thèse de M. Esser sont épuisés, et que tels autres qu'il énumère (p. 24-27) par surcroît n'ajoutent rien à la démonstration, dont ils ne sont que des *parerga*.

M. Funk, cependant, pense trouver pour sa propre thèse un argument nouveau et qu'il reproche à M. Esser de n'avoir pas prévu. Dans le *De baptismo*, qui appartient à la même période catholique que le *De paenitentia*, Tertullien insiste sur ce point que le baptême ne se donne qu'une fois : « *Semel ergo lavacrum inimus, semel delicta diluuntur, quia ea iterari non oportet* » (*De bapt.* 15). Assurément, Tertullien parle d'un second baptême, *secundum lavacrum* (*id.* 16), qui peut suppléer le premier si on ne l'a pas reçu, et le rendre si on l'a perdu, « *non acceptum repraesentat et perditum reddit* ». Mais le second baptême n'est pas la pénitence, c'est le martyre. Plus loin (*id.* 18), Tertullien recommande de ne pas donner le baptême inconsidérément : il vaut mieux retarder le baptême, et cette règle vaut surtout pour les enfants : elle vaut tout autant pour les vierges et les veuves. Le conseil de Tertullien s'expliquerait mal, si les vierges et les veuves n'étaient pas exposées à être exclues de la communion ecclésiastique, et exclues sans espoir de réconciliation ecclésiastique (sinon à l'article de la mort), au cas où elles tomberaient dans la fornication. En toute hypothèse, pour que Tertullien dans le *De baptismo* se taise ainsi sur la réconciliation ecclésiastique du pécheur, il faut que cette réconciliation n'ait pas eu alors encore l'importance qu'elle aura au temps de Calliste.

*

De cette discussion très détaillée, très serrée, il se dégage bien clairement que M. Esser a vu dans le *De paenitentia* autre chose que ce que Tertullien y a exprimé. La pénitence n'y est envisagée que comme un moyen de rentrer en grâce auprès de Dieu : la réconciliation ecclésiastique, avec sa procédure et ses exceptions, n'est pas dans la perspective du *De paenitentia*.

Quant à l'affirmation de M. Esser que l'Eglise, vers l'an 200, admettait le fornicateur et l'adultère à la réconciliation ecclésiastique, nous venons de constater qu'il n'en a jusqu'ici administré aucune preuve valable. M. Funk a pris la peine (p. 556) de lui rappeler que l'exception dont la fornication était frappée, frappait également l'homicide et l'apostasie. Ces trois espèces n'étaient pas séparées, jusqu'à l'édit de Calliste, dans la sévérité de l'Eglise. Or, dans le *De pudicitia*, c'est un argument de Tertullien contre Calliste de lui représenter que son édit est une demi-mesure, et que, pour être conséquent, Calliste aurait dû également admettre l'ho-

micide et l'apostat à la réconciliation [1]. « Soyons logiques jusqu'au bout, écrit Tertullien (XXII, 11-12) : toute autorité, tout système qui rend la paix ecclésiastique à l'adultère et au fornicateur, devra également se montrer facile à l'homicide et à l'idolâtre pénitents, à l'apostat (cela va de soi), et naturellement aussi à celui que l'étreinte de la torture a vaincu dans le combat du martyre. Il serait indigne de Dieu et de sa miséricorde, qui préfère à la mort du pécheur son repentir, que ceux qui ont failli dans le rut des passions rentrent plus facilement dans l'Eglise que ceux qui sont tombés en combattant. » Les trois espèces étaient si peu séparées dans la sévérité de l'Eglise, que Tertullien (XII, 4) les trouve toutes trois réunies dans le texte des Actes des Apôtres (XV, 28-29) : *Visum est Spiritui Sancto et nobis... abstineri a sacrificiis, et a fornicationibus et sanguine.* M. Funk (p. 558) pense que Tertullien a ajusté ce texte à sa propre rhétorique en le prenant ainsi à contresens : j'aime mieux voir dans ce remaniement du texte original [2], un remaniement tendancieux, non imputable à Tertullien, antérieur à Tertullien, et constituant déjà une présomption en faveur de l'exception des trois espèces. De toute manière, après aussi bien qu'avant son édit, au temps de Calliste on exceptait de la réconciliation ecclésiastique l'homicide et l'apostasie; la réconciliation, on le sait du reste, ne fut concédée aux apostats que du temps de saint Cyprien et du pape Cornelius; et si Tertullien réunit ainsi les trois espèces et tire argument contre la rémissibilité de l'adultère par l'Eglise du fait que l'homicide et l'apostasie restaient sans rémission, c'est donc que jusque-là, c'est-à-dire jusqu'à l'édit de Calliste, la condition de l'adultère n'avait pas été différente de la condition de l'homicide et de l'apostasie.

***

M. Funk (p. 560) prend encore la peine de rappeler à M. Esser un autre fondement de la théorie classique qui est la nôtre, c'est le témoignage bien connu des *Philosophoumena*. Ici interviendra le R. P. d'Alès.

Lui aussi, en effet, se refuse à admettre que les trois espèces que nous avons dites aient jamais été exclues à la réconciliation ecclésiastique. Il se plait à rappeler (p. 41) l'incestueux de Corinthe, et, sans tenir compte de l'interprétation de Tertullien à laquelle sont revenus les exégètes critiques de nos jours [3], et selon laquelle le chrétien que saint Paul pardonne (*II Cor.* II, 5) n'est pas l'incestueux qu'il a si solennellement condamné ailleurs (*I Cor.* V, 5), le R. P. d'Alès écrit que « l'opinion la plus commune » estime que l'incestueux a été réconcilié par saint Paul. Non, ce n'est pas acquis. Pour le reste, je crois avoir montré, moi aussi (*Etudes d'hist. et de théol.*, I, 61-67), que, au second siècle, le principe a été clairement posé du droit des pécheurs, de tous les pécheurs, au pardon de Dieu et à la réconciliation de l'Eglise. Mais, en fait, au cours du second siècle, on a

1. *De pudicit.* V, 6-15; VI, 8-11; VII-IX; XXII, 11-15.

2. Le texte critique porte : ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας. Tertullien omet καὶ πνικτῶν et place la πορνεία entre l'idolothyte et le sang, interprétant αἵματος comme s'il s'agissait d'homicide. Saint Cyprien lisait (*Testim.* III, 119) : « *Abstinere vos ab idololatriis et sanguine et fornicatione* ». Pareillement καὶ πνικτῶν est omis par saint Irénée et par le *Codex Bezae*.

3. Parmi les catholiques, nous citerons Mgr Le Camus, le regretté évêque de la Rochelle, *L'œuvre des apôtres* (Paris, 1905), t. III, p. 244. Parmi les protestants, A. Sabatier, *L'apôtre Paul*, 3e édit. (Paris, 1896), p. 169).

beaucoup controversé pour et contre ce principe, et la pratique a oscillé entre le rigorisme et l'indulgence. Ainsi s'expliquent les faits allégués, mais insuffisamment discutés, par le R. P. d'Alès (p. 41). Quoi qu'il en soit, vers l'an 200, à Rome, où l'on tendait depuis longtemps à l'indulgence, on observait comme à Carthage la réserve des trois espèces, fornication, homicide, apostasie. La doctrine de saint Irénée n'était pas différente, témoin le texte qu'il lisait de *Act.* XV, 28-29, le même qu'a connu saint Cyprien, le même qu'a connu Tertullien. On ne doit pas dire, comme le R. P. d'Alès, que saint Irénée « semble » n'avoir pas refusé la réconciliation ecclésiastique à des femmes revenues de honteux désordres, car il ne « semble » pas que ces femmes aient été admises à autre chose qu'à faire pénitence. Quant à la discussion instituée par le R. P. d'Alès des témoignages de Tertullien, elle ne produit aucun témoignage que n'ait produit M. Esser, et que n'ait réfuté M. Funk : la question reste au point où l'a mise M. Funk.

Venons à saint Hippolyte. On saura gré au R. P. d'Alès d'avoir versé au débat un texte intéressant qu'il relève dans le commentaire d'Hippolyte sur les Proverbes (XXIV, 50-51) : « A la sangsue [qui est] le péché [sont trois] filles, la fornication, le meurtre, l'idolâtrie... Le péché tue l'homme[1]. » Ce texte ne nous apprend rien sur la pénitence : il témoigne cependant que, aux yeux d'Hippolyte, il y a trois espèces de péchés, et que le péché ainsi conçu est capable de tuer l'homme. Il ne suffit pas de dire : « Ce trio damnable était bien connu d'Hippolyte. » Ce « trio damnable » contient en réalité toutes les espèces mortelles : il ne faut pas allanguir, atténuer la pensée d'Hippolyte, et nous empêcher d'y voir l'exacte conformité qu'elle a avec la pensée de Tertullien.

Quant à la réserve des trois cas, poursuit le R. P., voici ce que nous apprennent les *Philosophoumena*. Calliste ouvrit les portes du pardon plus larges qu'on n'avait fait avant lui : « le premier, il imagina de pardonner aux hommes les fautes de la chair, en disant qu'il remettait les péchés à tous. » Cette parole n'est pas nouvelle pour nous, puisque c'est, en raccourci, la même que le *De pudicitia* met dans l'édit de Calliste : « *Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto.* » Hippolyte, par un procédé cher aux polémistes, a outré la formule pour la rendre odieuse, mais, comme le remarque avec justesse le R. P. d'Alès, le contexte prouve qu'elle visait une espèce seule, la πορνεία[2]. Je ne croirai donc pas qu'Hippolyte, ce disant, ait visé le meurtre et l'idolâtrie; je crois même que le R. P. d'Alès a tort d'induire que[3], par ailleurs, Calliste « ne

1. *Hippolytus Werke*, t. I, 2 (Leipzig, 1897), p. 163 : Τῇ δὲ ἑλλῃ τῇ ἁμαρτίᾳ θυγατέρες πορνεία φόνος εἰδωλολατρεία... νεκροῦσα ἡ ἁμαρτία τὸν ἄνθρωπον.

2. *Philosoph.* IX, 12 : Πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας. L'expression τὰ πρὸς τὰς ἡδονάς ne peut s'appliquer qu'aux fautes de la chair, nullement à l'homicide ou à l'apostasie.

3. Le R. P. d'Alès revient à cette même assimilation (p. 47) à propos de la réconciliation de l'hérétique Natalis, passé à l'hérésie de Théodote, puis revenu à l'Eglise catholique EUSEB. *H. E.* V, 28, 12 : « ..., Cilicio se induit et cinere conspergit ac multis lacrimis errorem suum deflens, ante pedes se Zefyrini episcopi prosternit, et vestigiis omnium, non modo clericorum, sed etiam laicorum multa cum lamentatione provolutus in lacrimas et miserationem omnem provocavit ecclesiam, ut indulgentiam sibi a Christo continuis et iugibus pro ipso precibus implorarent,... et vix aliquando in communionem ecclesiastici corporis revocatus est (μόλις κοινωνηθῆναι). » J'ai cité la traduction de Rufin, *Eusebius Werke*, t, II, 1 (Leipsig 1903), p. 505. La faute de Natalis, un confesseur, était d'être passé à la secte de Théodote et d'avoir accepté d'y être fait évêque. Il est réconcilié comme un hérétique pouvait l'être. Son cas est très différent du cas d'un apostat.

se montrait pas inexorable à l'apostasie, sous prétexte qu'il réconciliait avec facilité les convertis de toutes les sectes; et que, pareillement, il n'excluait pas le meurtre du pardon, sous prétexte qu'il avait de l'indulgence pour des femmes dont le concubinage s'aggravait d'infanticide; ces inductions sont des à peu près qui font tort à la méthode du R. P. et à sa thèse. Il est, du reste, obligé de reconnaître que l'indulgence de Calliste « fit scandale dans quelques cercles chrétiens » (p. 47). Elle était donc une nouveauté [1], et ce « scandale » prouve bien que la réconciliation de la πορνεία par l'Eglise n'était pas acceptée dans ces « cercles chrétiens ». Puis, qu'entendra-t-on par « cercles chrétiens »? Le R. P. veut-il dire que de grandes églises étaient opposées à cette réconciliation? Si telle est sa pensée, c'est toute notre thèse qu'il nous concède, à M. Funk et à moi!

* * *

Après cet examen suffisamment minutieux, il nous sera permis de conclure que la réaction essayée par M. Esser contre la théorie désormais classique, est une réaction vaine. L'apparente rigueur de son apologie ne résiste pas à l'examen. Après la forte critique que vient d'en faire M. Funk, et à laquelle je suis heureux de souscrire pleinement, la cause est entendue.

Pierre BATIFFOL.

1. Le R. P. l'avoue (p. 48) : « Ce ne fut pas une sentence dogmatique, mais bien une mesure disciplinaire, qui renfermait sans doute une part de nouveauté, puisqu'elle causa du scandale. » — Le R. P. ajoute : « Cette part de nouveauté, nous la voyons, dans l'admission *régulière* de certains grands pécheurs, et nommément des impudiques, aux pardons de l'Eglise. Jusque-là ils n'y étaient admis que par exception. Les *Philosophoumena* ne nous semblent pas dire autre chose ». Non, vers l'an 200-220, les fornicateurs, comme les homicides et les apostats, n'étaient réconciliés qu'à leur lit de mort.

NOTES ET CRITIQUES

Le T. R. P. Dom CABROL, abbé de Farnborough, publie *Les Origines liturgiques* (Paris, Letouzey, 1906), huit conférences données au printemps de 1906 à l'Institut catholique de Paris : — l'esthétique dans la liturgie, la liturgie envisagée comme science, les origines liturgiques, la composition liturgique, le style liturgique et les familles liturgiques, la messe, le baptême, la semaine sainte et les origines de l'année liturgique ; — tels sont les titres des huit conférences, agréables, un peu rapides et forcément élémentaires, que le distingué Bénédictin a prononcées à Paris. Comme cet ensemble aurait pu paraître un peu mince, l'auteur y a joint, en neuf appendices, quelques dissertations plus importantes, dont la plus remarquée sera celle qui a trait aux origines de la messe et au canon romain. Elle avait été publiée pour la première fois dans la *Revue du clergé français*, en 1900.

* * *

La librairie Émile Nourry (Paris, rue Notre-Dame-de-Lorette, 14) vient d'éditer deux brochures, qui, vraisemblablement, n'augmenteront pas la considération d'orthodoxie dont elle jouit.

L'un de ces factums : *L'Église libre dans l'État libre*, a pour auteur M. William Gibson. Jusqu'à quel point cet Anglais, né protestant et converti au catholicisme depuis peu, est capable de se méprendre sur les causes et la portée du mouvement contre le gallicanisme dont Lamennais fut l'initiateur; combien superficiellement, d'autre part, cet ex-positiviste parait connaître la doctrine catholique sur les exigences et les droits de l'Église dans ses relations avec l'État : ce sera assez, pour s'en rendre compte, d'apprendre qu'il estime l' « idéal gallican » de l'abbé Grégoire, supérieur à l' « idéal ultramontain » de Lamennais, et qu'il affirme, sans rire, que si les idées de l'évêque constitutionnel de Loir-et-Cher avaient triomphé, l'Eglise de France ne se trouverait pas présentement aux prises avec les difficultés que chacun sait.

La seconde brochure de la « Bibliothèque de critique sociale », — c'est ainsi que M. Nourry a dénommé sa nouvelle collection, — est intitulée : *Les leçons de la défaite ou la fin d'un catholicisme*. A tort ou à raison, l'auteur se prétend prêtre et chargé, depuis de longues années, des « responsabilités d'un ministère aux devoirs duquel il espère bien ne jamais faillir » (p. 6). Il signe Jehan de Bonnefoy. La défaite qu'il a en vue est la défaite électorale des 6 et 20 mai. Des scrutins de ces deux journées, il tire un certain nombre de leçons, qui, en fin de compte, se réduisent toutes à ce truisme : Il ne faut pas mêler la politique à la religion. Truisme sans prix, puisqu'il lui permet de conclure que le catholicisme français devra être à l'avenir un « catholicisme anticlérical » (p. 103-111).

N'allez pas croire que cette alliance de mots soit l'unique trouvaille de

M. l'abbé Jehan de Bonnefoy. Il a encore découvert que la franc-maçonnerie mérite ses succès, parce qu'elle favorise les « aspirations de la démocratie moderne », tandis que les catholiques les combattent (p. 31); — que Jésus-Christ a été le « premier des anticléricaux », et qu'il fut un « séparatiste » avant la lettre (p. 40); — que l'esprit réactionnaire nous a aveuglés jusqu'à nous faire proclamer avec Taine la faillite de la Révolution, et avec M. Brunetière la banqueroute de la science (p. 52); — qu'il se rencontre toujours « un jésuite disposé à porter sous le pilon du Saint-Office ou de l'Index les livres émancipateurs des Loisy, des Houtin, des Laberthonnière et des Paul Viollet » (p. 53); — enfin, que les catholiques français, pour n'avoir pas voulu être d'intrépides et persévérants « confesseurs de la foi dreyfusiste », ont commis contre la justice et la vérité le plus odieux des attentats (p. 54 et p. 87).

Quand nous aurons ajouté que M. Jehan de Bonnefoy, lorsqu'il réclame la « refonte complète d'une institution aussi archaïque que celle de la Congrégation de l'Index », invoque tout uniment l'autorité d'un honorable médecin, spécialiste des maladies du nez et de l'oreille, qui, du moins à première vue, ne semble pas très qualifié pour juger une question de discipline ecclésiastique, on pensera sans doute qu'entre la mentalité de M. Homais et celle de l'auteur des *Leçons de la défaite*, il n'y a pas de différence appréciable.

***

M. l'abbé Ricard, professeur au grand séminaire d'Aix, donne, traduits de l'allemand, les *Éléments de Patrologie et d'Histoire des dogmes* (Paris, Roger et Chernowiz, 1906), du docteur Rauschen, professeur de l'Université de Bonn. C'est un petit livre bien divisé, succinct, élémentaire, généralement bien informé, et qui rendra service dans les grands séminaires, aux commençants.

M. Dubot, chanoine honoraire, docteur en théologie, licencié ès lettres, ancien professeur de philosophie, supérieur du petit séminaire de Ploermel, publie un volume intitulé : *Preuves de l'existence de Dieu* (Paris, Beauchesne, 1906), à l'usage des directeurs de cercles d'études. L'auteur doit beaucoup au P. Sertillanges et à M. de Margerie.

Imaginez un séminariste appliqué, ignorant des sources, et à qui son directeur conseillerait de résumer deux auteurs récents ayant écrit de première main sur l'histoire du Bréviaire romain : il est à prévoir que ce *compendium* serait un simple démarquage, et que son directeur lui conseillerait de l'ensevelir au fond de ses cartons. Ce conseil sage n'a pas été donné à l'auteur de *Le Bréviaire romain, ses origines, son histoire* (Paris, Bloud, 1907).

La même librairie édite *L'authenticité du quatrième Évangile et la thèse de M. Loisy* (Paris, 1905), un des livres les plus faibles qui aient paru sur cette question.

Meilleur sans comparaison est le volume de M. Chauvin, *Les Idées de M. Loisy sur le quatrième Évangile* (Paris, Beauchesne, 1906). La discussion est approfondie, confuse cependant, et trop négative. Les thèses propres de M. Chauvin sur la part de l'allégorie dans le quatrième Évangile ne se dégagent pas nettement. Abus des commentateurs protestants.

Le R. P. Fei, dominicain, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), publie un petit traité *De Evangeliorum inspiratione, De dogmatis evolu-*

tione, *De arcani disciplina* (Paris, Beauchesne, 1906), qui atteste beaucoup de bonne volonté, mais qui n'est pas comparable au *De magisterio vivo et traditione*, du R. P. Bainvel, notre collègue de Paris, analysé ici précédemment (*BLE*, 1906, p. 162).

Le R. P. de Groot, dominicain, professeur à l'Université d'Amsterdam, donne une troisième édition revue et augmentée (la première date de 1890), de sa *Summa apologetica de Ecclesia catholica ad mentem S. Thomae Aquinatis* (Ratisbone, Manz, 1906). Nous portons sur ce gros livre le même jugement que sur le petit livre du R. P. Fei. Manifestement, ces deux scolastiques font effort pour prendre contact avec les problèmes actuels : le P. Groot est loin d'y atteindre encore. — Il cite (p. 56) une inscription bien connue du baptistère de Latran, et il en rapporte ainsi le second vers :

Quos spirante Deo concipit, omnes parit.

Cette citation n'est pas orthodoxe. C'est *amne parit* qu'il aurait fallu lire.

*
* *

Le livre que M. Guignebert, chargé de cours à la Faculté des lettres de l'Université de Paris, a intitulé : *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*, est, avec le livre de M. Debidour sur l'histoire de l'Eglise en France durant ces vingt-cinq dernières années, la première manifestation de l'activité scientifique de la Sorbonne dans le champ de l'histoire et de la sociologie religieuses.

Le livre de M. Guignebert, annoncé depuis quelques semaines par la librairie Picard, était attendu avec curiosité : on était impatient de voir ce que la « science laïque » allait substituer à la « théologie protestante », dont elle prenait les stalles et les prébendes universitaires. Pour ce début difficile, M. Guignebert n'aura pas été heureux : son *Manuel* ne dépasse pas le niveau d'une université populaire.

« Ce livre, écrit-il, ne prétend ni à l'érudition, ni à l'originalité; il ne s'adresse pas aux savants, mais seulement aux hommes de bonne volonté », c'est-à-dire aux ignorants, c'est-à-dire au grand public qui est, écrit-il formellement, « d'une ignorance profonde et scandaleuse ». Nous voici donc déjà avertis que ce livre est un livre de vulgarisation.

Ce ne serait pas une critique, sans doute, car il y a des savants de premier ordre, tel Gaston Paris, qui n'ont pas cru déroger en travaillant à vulgariser leur savoir. Et il y a des érudits sans ombre d'originalité, tel M. Bouché-Leclerc, qui ont, avec une longue patience, composé des manuels solides, bien informés, utiles. Le mal est ici que M. Guignebert n'a ni la maîtrise d'un Gaston Paris, ni la longue patience d'un Bouché-Leclerc, et qu'il ne vulgarise qu'une information hâtive et de seconde main.

Assurément, M. Guignebert connaît, pour les avoir lus, les textes du Nouveau Testament dont il parle. Mais ce qui saute aux yeux, c'est qu'il les connaît de fraîche date et superficiellement. Une sérieuse éducation critique lui a manqué; l'on s'en aperçoit à la façon dont il parle, par exemple (p. 10) de l'appareil critique du Nouveau Testament. Il écrit : « On estime à environ deux cent mille toutes les variantes que peut présenter le texte

du Nouveau Testament... » En note, il met : « Cf. Bacuez... » Ce n'est pas ainsi qu'on traite la question de la constitution critique du texte du Nouveau Testament, après les prodigieux travaux de Westcott, de Hort, de von Soden. Il eût suffi à M. Guignebert de connaître la modeste *Einführung in das griechische Neue Testament* de Nestle, pour avoir une idée de la théorie et de la pratique de la critique textuelle du Nouveau Testament, — qui lui manque.

Autre spécimen de ce manque d'éducation critique. Énumérant les sources de l'histoire ancienne du christianisme, M. Guignebert parle des actes des martyrs, et il écrit : « ... Au cours de la grande persécution de Dioclétien, dans les premières années du IVe siècle, les archives des églises furent saccagées et *la plupart des documents authentiques disparurent*. L'orage passé, *on les reconstitua de mémoire...* » (p. 16). Pour qui connaît l'histoire littéraire des trois premiers siècles, cette assertion de M. Guignebert suffirait à lui ôter, à lui, tout crédit. Quiconque a parcouru, je ne dis pas les livres de M. Leblant ou du P. Delehaye, mais simplement le chapitre intitulé : *Martyrerакten* dans l'histoire de la littérature chrétienne jusqu'à Eusèbe de M. Harnack, — sera abasourdi.

La critique des Évangiles n'est pas mieux traitée. M. Guignebert en expose les principes et les résultats en moins de vingt pages. La question synoptique, si complexe, est rapportée là par un homme qui, manifestement, n'y est pas entré à fond, et qui, non moins manifestement, veut tirer argument de cette complexité même, comme il faisait des deux cent mille variantes, pour conclure que « les réponses les plus contradictoires » ayant été faites, il n'y a d'admissible qu'un *minimum*. C'est ainsi, n'est-ce pas? qu'opèrent certains apologistes anticritiques. Le sérieux profond de nos études critiques, faites de minuties et de délicates pesées, leur échappe totalement. Eux, ils vont tranchant à tort et à travers, au juger, et comme une corneille abat des noix. M. Guignebert écrit : « *Je me contenterai ici de quelques indications sommaires, destinées uniquement à laisser entrevoir l'état des discussions engagées. En somme... Donc... En bonne critique...* » (p. 30 et suiv.). Il cite, en coup de vent, Loisy, Bacuez, Reuss, Dom Cabrol, Jülicher, il me cite moi-même et M. Hocart aussi! Et il lui échappe des perles comme celle-ci : « L'antériorité de l'*Évangile selon les Hébreux* et même de l'*Évangile selon les Égyptiens* sur nos évangiles canoniques est au moins probable » (p. 36). Bien sûr, il n'aura pas trouvé cette perle-là chez Jülicher, ni chez Harnack, et avec quel sourire pensez-vous que Renan l'aurait relevée?

L'infériorité de M. Guignebert est d'être un autodidacte qui s'est préparé à cet enseignement par des lectures mal conduites. Il n'a, avoue-t-il, « renvoyé qu'assez rarement à des travaux étrangers », pour cette raison qu'il s'adressait à des Français. La raison n'est pas scientifiquement valable : on *doit*, en effet, citer les travaux qui comptent, qu'ils soient allemands ou anglais ou autres, les origines chrétiennes étant une science cosmopolite. Quand on a à parler de saint Paul, par exemple, on est impardonnable de passer sous silence les commentaires de Lightfoot, et de ne retenir de toute la littérature anglaise qu'*un* volume médiocre de Ramsay. Et quand on a, en Allemagne, des livres comme le *Jesus Christus und Paulus* (1902) de Feine, on le cite de préférence à *l'Apôtre Paul et Jésus-Christ* (1904) du pasteur Goguel, dont M. Guignebert s'est vraiment beaucoup servi! Il cite, pour le judaïsme de la *Diaspora*, Schürer et Bousset, c'est à merveille; il cite sur le même plan le livre de M. Her-

riot, maire de Lyon, sur *Philon le Juif*, qui est sans valeur. Il en va ainsi dans tout le cours de ce manuel.

Il arrive alors ce qui devait fatalement arriver, que M. Guignebert est à la merci de lectures faites au petit bonheur. Il en veut à l'orthodoxie, il lui en veut avec insistance, et il croit que cela suffit à le classer lui-même dans la « bonne critique », car il dit la « bonne critique », comme on dit la « bonne doctrine ». Je le veux bien, car il y a incontestablement dans nos études une certaine tradition internationale : c'est elle qui fait que les livres médiocres sont mis au rebut, et que les paradoxes ont la vie courte. Il ne serait jamais venu à la pensée d'un critique qui serait « du bâtiment », de citer, comme fait M. Guignebert, le *Jésus de Nazareth* de M. Albert Réville, et pas davantage de tenir compte du paradoxe de M. Salomon Reinach sur « le roi supplicié », pour « jeter un doute sur la réalité de la crucifixion ». Les faits de la vie de Jésus sont soumis, par la critique rationaliste, à d'infinies discussions : encore est-il que ces discussions sont dominées par des points acquis. M. Bousset, qui n'est pas un conservateur certes, n'en a pas moins écrit un *Was wissen von Jesus* (1904), que M. Guignebert signale (p. 157), mais dont il n'a pas profité. Autant dire que les critiques rationalistes distinguent les faits et les problèmes, tandis que M. Guignebert ne pose pas cette distinction, — en quoi il date, — et quand il nous dit, après une discussion sommaire et superficielle, que « *la vie de Jésus est pour nous impossible à saisir* », nous avons peut-être le droit de lui répondre au nom, je ne dis pas de la critique ecclésiastique, mais de la commune opinion des critiques affranchis de toute orthodoxie confessionnelle, M. Wernle, par exemple, ou M. Bousset, ou M. Wellhausen : — D'où sortez-vous donc, cher Monsieur?

Pareillement, pour l'enseignement de Jésus, M. Guignebert multiplie les raisons de croire que nous n'en savons rien d'assuré. « N'oublions pas, écrit-il (p. 204), que les plus grands esprits n'ont pu, de nos jours, se mettre d'accord sur la question ». Où vous voyez revenir ici ce même argument d'autorité auquel M. Guignebert se disait si résolu à faire partout échec, au nom de l'esprit scientifique. En fait, M. Guignebert expose l'enseignement de Jésus d'après M. Loisy, d'après M. Harnack : il les utilise l'un et l'autre, l'un contre l'autre aussi, pour éliminer de l'enseignement de Jésus toute christologie, toute ecclésiologie, tout sacrement, toute idée nette. « *En somme*, conclut-il, *l'enseignement de Jésus nous paraît comme une sorte d'apologie de l'effort personnel, en vue de l'acquisition du royaume* » (p. 239). Voilà une essence du christianisme plus réduite encore que celle qu'avait distillée M. Harnack, et, comme M. Guignebert n'admet pas l'énergie évolutive imaginée par M. Loisy dans l'*Évangile et l'Église*, l'Eglise lui apparaît comme une suite illégitime de l'Evangile, et l'Evangile comme un obscur *quiproquo*.

C'est très simplifié, assurément, mais ce n'est pas le réel. J'ai écrit tout un livre sur l'*Enseignement de Jésus* (1905), pour montrer que cette sublimation de l'Evangile, conçue par M. Harnack, était un appauvrissement de l'Evangile, dont le contenu est autrement riche, pour montrer aussi que ce contenu était autrement ferme et définitif que M. Loisy ne le disait : en appréciant ainsi l'enseignement du divin Maître, j'étais dans la tradition de mon Église, certes, mais tout autant dans le sentiment d'une foule de critiques qui lui sont étrangers. Car ce qu'on doit reprocher à M. Guignebert, c'est d'ignorer toute autre présentation de l'enseignement de Jésus que celle de M. Harnack ou de M. Loisy, de ne tenir nul compte

d'exposés moins systématiques, plus compréhensifs, plus complexes, plus organiques, plus vrais. Le christianisme, il ne faut cesser de le redire, est un phénomène bien autrement profond que M. Guignebert ne l'a cru, et le problème de son origine n'est pas solutionné par le petit schéma qu'il imagine. Mais par malheur, M. Guignebert a cette formation d'esprit qui croit que simplifier c'est savoir.

Au total, le *Manuel* de M. Guignebert est un livre que le titre de chargé de cours à la Faculté des lettres de l'Université de Paris ne doit pas couvrir et faire prendre pour un livre de valeur. L'histoire ancienne du christianisme est à l'heure présente, pour nous catholiques, dans des livres comme ceux de Mgr Duchesne et d'autres plus approfondis encore. Le temps est loin où l'hégémonie des études d'histoire ancienne de l'Église était aux mains de M. Ernest Havet et de M. Albert Réville : M. Guignebert est, j'en ai peur, un revenant de ce temps-là.

***

Le livre du professeur G. KRUEGER, *Les dogmes de la Trinité et de l'Homme-Dieu dans leur développement historique*[1], est une manifestation de plus dans le conflit de la théologie et de l'histoire dans le protestantisme allemand. Dans son livre *L'Allemagne religieuse, le protestantisme*, M. G. Goyau a décrit le malaise que provoque la critique dans la théologie et dans la vie des communautés protestantes. Tandis que les théologiens « positifs » veulent conserver un enseignement et une organisation ecclésiastique, les théologiens « libéraux » revendiquent une entière autonomie à l'égard du dogme et des consistoires. Tant que le conflit est localisé dans les Universités, il est avec la théologie des accommodements. Mais lorsque le dissentiment se trahit en chaire, de douloureuses scissions sont inévitables. La foi du pasteur formé dans les Universités ne concorde souvent plus avec celle de ses fidèles, qui en sont encore à professer le contenu des livres « symboliques ».

Les deux partis ont des représentants très autorisés et luttent d'influence. Le livre du professeur Krueger contient la bonne parole du protestantisme libéral. L'auteur dit de ce fait que le problème religieux s'impose à tout homme qui réfléchit. Malheureusement la plupart sont hors d'état de se faire un opinion motivée, car celle-ci demande une discussion historique très compliquée. M. Krueger veut mettre entre les mains du public cultivé les principaux éléments de solution. L'enseignement ecclésiastique protestant reposant sur les symboles des apôtres, de Constantinople et de saint Athanase, toute la question est d'expliquer l'origine de ces symboles ou encore de décrire le développement des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. En bon libéral, l'auteur ne trouve dans ces dogmes aucun élément révélé. Pour lui, il est possible de reconstituer le travail d'esprit, les confusions même, grâce auxquels ont été constituées les données premières des dogmes de la Trinité et de l'Incarnation. Il convient d'ailleurs que ces données une fois acquises, le développement s'est effectué avec une logique parfaite.

Pareil livre est caractéristique de l'état d'esprit de quelques-uns des représentants les plus éclairés du protestantisme. A ce titre de document, il

1. *Das Dogma von der Dreieinigkeit und Gottmenschheit in seiner geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Tubingue, 1905.

mérite toute considération. Quant au fond, il va sans dire qu'un catholique ne saurait l'accepter. Toutefois, il faut bien préciser le point sur lequel l'opposition est irréductible : c'est sur la valeur des « données dogmatiques », question qui occupe les premiers chapitres du livre. Dans les suivants où l'auteur indique le développement des formules primitives, le lecteur trouve de bons exposés. Sans doute le livre ne contient aucune théorie nouvelle ; mais c'est une vue d'ensemble tracée par un historien des mieux informés. En conclusion M. K. rappelle les principaux épisodes du mouvement intellectuel qui a amené les théologiens protestants à porter sur le christianisme le jugement présenté dans son livre.

***

La Professeur Dr C. Rückert donne la seconde édition de l'*Atlas Scripturæ Sacræ*[1] par R. de Riess. Elle diffère de la première par les détails suivants signalés dans l'Introduction : l'augmentation de l'Index, le retour de Sion de la colline orientale à la colline occidentale avec de vagues raisons à l'appui de cette transmigration, le raccourcissement de la ligne marquant les pérégrinations d'Israël au désert (*errores cum ductu divino parum conveniunt*, p. VI), enfin quelques rares déplacements de bourgades nécessités par l'exégèse ou les découvertes récentes. L'Index des noms géographiques n'est pas complet, du gré même de l'auteur ; par contre, il est clair, et promet d'être utile soit par les références qu'il donne, soit par l'indication de renseignements topographiques bien ordonnés, et l'identification avec les villages ou les ruines d'aujourd'hui. L'Atlas renferme dix feuilles avec une trentaine de cartes, cartons, plans de villes, profils de terrain, tout cela sous une teinte uniforme, parfois du rose pâle, surtout du jaune. Ce goût de l'uniforme, une des manies d'Outre-Rhin, nous a privés d'une carte hypsométrique, à tout le moins pour la région palestinienne, et imposé l'inexpressive et toujours un peu enfantine hachure. Ses sujets des cartes sont disposés selon l'ordre chronologique des récits bibliques correspondants : en tête, l'Egypte au temps des Patriarches et jusqu'à la première cataracte ! C'est excellent pour l'histoire des premières dynasties égyptiennes ; mais on n'eût pas dû omettre une vue d'ensemble du monde ancien destinée à éclairer la Table ethnographique et la région mésopotamienne, berceau d'Abraham, avec la route habituelle des migrations le long de l'Euphrate. Après la presqu'île du Sinaï, la Palestine à l'époque des Juges et des Rois. Dans cette dernière carte, la ligne frontière entre les deux Royaumes avantage Juda au détriment d'Israël : il est peu vraisemblable que Béthel, le grand sanctuaire national du Nord, fût situé juste à la limite des deux territoires, d'autant plus que Ramâ, à deux lieues vers le Sud, devait être au pouvoir de Baasa, roi d'Israël (I Reg., XV, 17). Vers l'Est, la frontière devrait s'infléchir davantage afin d'englober Jéricho dans le territoire israélite : cette ville fut en effet fortifiée par un homme du Nord, Hiel le Béthelite, et, selon toute convenance, au nom du roi Achab de Samarie (I Reg., XVI, 34 ; XXII, 39). La Syrie, la Babylonie et l'Assyrie occupent deux cartes qui renferment aussi des plans des grandes capitales. Les cartes relatives au Nouveau Testament sont suffisantes. Pour Jérusalem, six ou sept plans permettent d'en suivre le développement au cours des âges : depuis les temps les plus reculés,

1. Herder, Fribourg-en-Brisgau, VIII-26 p., 10 cartes, 1906.

exactement depuis 1044 av. J.-C., Sion, cité de David, trône sur la colline occidentale. Quelques? de plus eussent contenté certains lecteurs. Enfin une Palestine moderne clôt l'ouvrage. Pourquoi est-elle défigurée par une prétendue coupe du terrain entre la Méditerranée et le mont Nébo où le dessinateur a employé deux échelles différentes, une pour la longueur, une autre pour la hauteur? Il en résulte un profil caricatural dans lequel Jérusalem apparaît à une hauteur approximative de dix kilomètres! En réalité, elle atteint une altitude moyenne inférieure à huit cents mètres. Ces quelques incorrections sont rachetées par la commodité de l'ouvrage, son bon marché relatif, l'abondance des renseignements faciles à trouver et les services qu'il rendra, dans l'étude du texte sacré, aux nombreux lecteurs que je lui souhaite.

LA RÉDACTION.

TABLE DES MATIÈRES

ABEL (P. M.). — Les peintures des catacombes romaines..... 50
ANNAT (J.). — Pierre Lombard et ses sources patristiques..... 84
BATIFFOL (Mgr P.). — Évolutionisme et histoire, réponse à un article récent..... 169
— L'édit du pape Calliste d'après une controverse récente..... 339
BAYLAC (J.). — Les états mystiques de sainte Thérèse..... 137
CAVALLERA (F.). — Le schisme d'Antioche au IVe siècle (cf. SALTET)..... 201
DURAND (A.). — Un livre nouveau sur l'inspiration de l'Écriture.... 180
FRANON (E.). — La philosophie religieuse du R. P. Tyrrel..... 33
GRANDMAISON (L. de). — Qu'est-ce qu'un dogme? Réplique..... 21
LEBRETON (J.). — Le traité de l'âme de saint Grégoire le thaumaturge..... 73
LE ROY (E.). — Qu'est-ce qu'un dogme? Explications..... 3
MAISONNEUVE (L.). — La philosophie religieuse de M. Brunetière.... 329
MARGRETH (J.). — La philosophie religieuse de R. Eucken..... 105
SALTET (L.). — Le schisme d'Antioche au IVe siècle..... 120
— — Réponse à M. F. Cavallera..... 212
— — Fraudes littéraires des schismatiques Luciférien... 300
WILMART (Dom A.). — Les tractatus sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire..... 233

SOUTENANCES DE THÈSES

CARNAC. — L'Ecclésiologie de saint Augustin..... 221
DUFFO. — Saint Jean Damascène source de saint Thomas..... 126

NOTES ET CRITIQUES

ALLARD (P.). — *Dix leçons sur le martyre*..... 104
ARNAL. — *La personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*..... 30
BAINVEL. — *De magisterio vivo et traditione*..... 162
BAUDET. — *Le Bréviaire romain*..... 350
BORDEDARRÈRE. — *La Confrérie du Saint-Sacrement et des Pénitents Blancs de Pau*..... 165
BROGLIE (de). — *Preuves psychologiques de l'existence de Dieu*..... 103
CABROL (Dom.). — *Les origines liturgiques*..... 349
CALMES. — *Evangile selon saint Jean*..... 328
CHAINE. — *Les Catholiques français et leurs difficultés actuelles*.... 63
CONDAMIN. — *Le prophète Isaïe*..... 66

CRESSON. — *Le malaise de la pensée philosophique*..... 131
CROMBRUGGHE. — *De soteriologiae christianae primis fontibus*..... 96
DARD. — *Chez les ennemis d'Israël : Amorrhéens, Philistins*..... 164
DELEHAYE. — *Les légendes hagiographiques*..... 160
DUBOT. — *Preuves de l'existence de Dieu*..... 350
DUCHESNE (Mgr). — *Histoire ancienne de l'Eglise*..... 131
FEI. — *De Evangeliorum inspiratione*..... 350
FONCK. — *Der Kampf um die Wahreit der H. Schrift seit 25 Jahren*..... 65
GIBSON (W.). — *L'Eglise libre dans l'État libre*..... 349
GOGUEL. — *L'apôtre Paul et Jésus-Christ*..... 98
GRABMANN. — *Die Lehre des h. Thomas v. A. von der Kirche als Gotteswek*..... 101
GRAPIN. — *Eusèbe, Histoire ecclésiastique*..... 164
GROOT (de). — *Summa apologetica*..... 351
GUIGNEBERT. — *Manuel d'histoire ancienne du christianisme*..... 351
JAMES (William). — *L'expérience religieuse, essai de psychologie descriptive*..... 198
KRUEGER. — *Les dogmes de la Trinité et de l'Homme-Dieu dans leur développement historique*..... 354
LATREILLE. — *Joseph de Maistre et la Papauté*..... 327
LEBRETON. — *Les théories du Logos au début de l'ère chrétienne*..... 227
LE CAMUS (Mgr). — *L'Œuvre des Apôtres*..... 98
LESÊTRE. — *La Paroisse*..... 66
LIETZMANN. — *Kleine Texte für theologische Vorlesungen und Uebungen*..... 164
LUCHAIRE. — *Innocent III, Rome et l'Italie*..... 71
MICHELET. — *Maine de Biran*..... 69
NEWMANIENNE (Littérature)..... 28 et 194
NOUVELLE. — *L'authenticité du quatrième Evangile*..... 350
PACHEU. — *Du positivisme au mysticisme*..... 167
RAUSCHEN. — *Éléments de patrologie et d'histoire des dogmes*..... 350
RIVIÈRE. — *Histoire du dogme de la Rédemption*..... 31
RUECKERT. — *Atlas Scripturae Sacrae*..... 355
SABATIER — *A propos de la séparation des Églises et de l'État*..... 62
SAMARAN ET MOLLAT. — *La fiscalité pontificale en France au XIVe siècle*..... 166
Science et Religion (collection)..... 104
TOUZARD. — *Grammaire hébraïque abrégée*..... 68
VALLET. — *Les fondements de la connaissance et de la croyance*..... 168
VIDAL. — *Le Tribunal d'inquisition de Pamiers*..... 166

Le Gérant : V. LECOFFRE.

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris.

INSTITUT CATHOLIQUE DE TOULOUSE. — ANNÉE 1906-1907

Trentième année.

THÉOLOGIE

Théologie générale. — M. le chanoine MAISONNEUVE, docteur en théologie, doyen, traitera de la Loi et du Péché, les lundi et vendredi, à deux heures.

Écriture sainte et langues sémitiques. — M. DESNOYERS, licencié en théologie, expliquera les textes relatifs à l'histoire de Juda et d'Israël à partir de Jéroboam II, les lundi et jeudi, à dix heures et demie, et fera son cours d'hébreu, le samedi, à cinq heures trois quarts.

Théologie positive. — M. PORTALIÉ, docteur en théologie, traitera de la Foi et du Fidéisme, le mercredi, à neuf heures, et les vendredi et samedi, à huit heures.

Théologie scolastique. — M. HOURCADE, docteur en théologie, traitera *De Deo creante* et *De Angelis*, les lundi, mardi et jeudi, à huit heures.

Histoire ecclésiastique. — M. SALTET, docteur en théologie, étudiera l'histoire de l'Eglise au XI^e^ et au XII^e^ siècles, le mercredi, à huit heures, et le vendredi, à dix heures et demie.

Philosophie scolastique. — M. le chanoine SENDERENS, docteur ès sciences, docteur en philosophie, étudiera des questions d'Anthropologie, le mercredi, à dix heures et demie.

M. MICHELET, docteur en théologie, étudiera la théorie de la Responsabilité, le mardi à neuf heures.

Droit. — M. BESSON, docteur en théologie, commentera quelques décrets récents du Saint-Siège, le mardi à trois heures.

M. CROUZIL, docteur en droit canonique, docteur en droit civil, traitera de l'administration temporelle en droit canonique, le lundi, à cinq heures, et étudiera la loi française de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, le mercredi, à trois heures.

Philosophie. — M. SAMOUILLAN docteur ès lettres, expliquera les Auteurs du Programme, le lundi, à huit heures.

M. BAYLAC, licencié en philosophie, étudiera la théorie empirique de la Connaissance chez Stuart Mill et Herbert Spencer, le mercredi, à deux heures et demie, et expliquera les Auteurs du Programme, le samedi à deux heures et demie.

Histoire. — M^gr^ BATIFFOL, docteur ès lettres, étudiera l'histoire de l'Ecclésiologie au III^e^ siècle, le samedi, à dix heures et demie.

M. SALTET, licencié ès lettres, dirigera des exercices pratiques de critique et de paléographie, le mercredi, à cinq heures.

LETTRES (cours de Licence).

Littérature grecque. — M. le chanoine VALENTIN, docteur ès lettres, doyen, les mercredi et jeudi, à huit heures, et le samedi, à dix heures et demie.

Littérature latine. — M. le chanoine DEGERT, docteur ès lettres, le mercredi, à neuf heures trois quarts, le vendredi, à dix heures et demie, et le samedi, à neuf heures.

Littérature française. — M. ARNAUD, docteur ès lettres, le lundi, à neuf heures, et le mardi, à huit heures.

Cours complémentaire. — M. DUFRÉCHOU, licencié ès lettres, Langues anciennes, le mardi, à deux heures et demie; le mercredi, à huit heures, et le jeudi, à neuf heures.

M. DE SUPLICY, Langues vivantes, les mardi et vendredi, à six heures.

SCIENCES (cours de Licence).

Analyse. — M. le chanoine THOMAS, licencié ès sciences, les lundi, mercredi, vendredi et samedi, à dix heures; le jeudi, à huit heures.

Mécanique et algèbre. — M. le chanoine DOMEC, licencié ès sciences, le vendredi, à dix heures; les lundi, mardi, mercredi et vendredi, à cinq heures.

Physique générale. — M. CARRIÈRE, docteur ès sciences, les mardi, mercredi et jeudi, à dix heures; le samedi, à deux heures.

Chimie générale. — M. le chanoine SENDERENS, docteur ès sciences, directeur des études, le lundi, à dix heures; le mardi, à huit heures, et le jeudi, à neuf heures.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT CATHOLIQUE

Mgr Francqueville, évêque de Rodez. — Encore un deuil, après tant d'autres, vient nous frapper dans la personne d'un évêque pour qui notre Institut professait la plus respectueuse et, nous oserons dire, la plus affectueuse vénération. Mgr Francqueville était depuis six ans évêque de ce grand diocèse qui a été si constamment et si largement fidèle à notre œuvre, depuis trente ans, avec le cardinal Bourret, avec Mgr Germain : Mgr Francqueville était entré dans cette tradition, en y apportant sa vive sympathie pour les choses de l'esprit, son intelligence des besoins nouveaux, son amour profond du clergé et de tout ce qui contribue à l'élever aux plus hauts devoirs de sa tâche actuelle. Nous savions que nous pouvions compter sur son concours, en hommes et en argent : mais nous avions appris aussi que nous pouvions compter sur son dévouement, sur sa parole loyale et courageuse, sur l'énergie qu'il savait mettre à défendre un ami, sur l'intransigeance de sa fidélité. Ce cœur, qui semblait distrait et indifférent, était l'énergie même : la Providence lui réserva d'étonner ses prêtres et de les édifier profondément, en ces derniers mois, qui furent pleins de souffrances, par sa volonté de souffrir sans se plaindre, de faire son devoir plus entièrement que jamais, et de mourir debout. Cette mort prématurée, si chrétiennement acceptée, rend plus profonde et plus émue la fidélité que nous gardons à la mémoire de l'Evêque de Rodez.

Mgr l'Archevêque, Mgr le Recteur, M. le chanoine Thomas, ont assisté aux funérailles, le 14 décembre 1905.

***

Messe du Saint-Esprit. — La reprise des cours, précédée de la retraite des étudiants, avait été remise au 13 novembre, pour permettre à la réunion annuelle de NN. SS. les Évêques de précéder, par une exception que les circonstances politiques expliquent assez, la réouverture de l'Institut. La messe du Saint-Esprit a été célébrée le 13 novembre, à huit heures, en présence de MM. les professeurs et des étudiants. Mgr le Recteur a prononcé le discours d'usage, dont le texte a été publié dans la *Revue du clergé français* du 1er décembre. — Il n'y a pas eu de séance publique de rentrée.

***

Nouvel an. — Le jeudi 4 janvier, MM. les professeurs ont été reçus à l'archevêché de Toulouse par Mgr l'Archevêque. Mgr le Recteur a présenté leurs vœux en ces termes :

Monseigneur,

Le personnel enseignant de votre Institut Catholique, en venant exprimer à Votre Grandeur les vœux qu'il forme pour elle et pour NN. SS. les Archevêques et Evêques fondateurs et protecteurs de notre œuvre d'enseignement supérieur, — se sent pressé de s'unir de tout cœur aux sentiments que vous exprimait ici même, voici peu de jours, votre clergé diocésain, par la voix émue et vaillante du prévot de votre chapitre.

Notre œuvre, qui atteindra cette année sa trentième année d'existence, est peut-être plus exposée que toute autre à subir la répercussion des épreuves critiques qui enveloppent à cette heure tous nos diocèses de France, et le personnel d'élite, au nom de qui je porte en ce moment la parole, sait que demain n'a jamais été moins assuré. Mais, Monseigneur, ce qu'il tient que Votre Grandeur sache, et avec Votre Grandeur chacun de NN. SS. les Evêques qui président à la destinée de cet Institut, c'est que — premièrement, il accomplira sa tâche avec le même cœur que s'il voyait une longue perspective d'années paisibles et sûres s'ouvrir devant lui, — et secondement que, si un jour doit venir où vous lui demandiez de se sacrifier, vous ne trouverez pas de prêtres, qui, comptant sur Dieu pour leur assurer du pain, soient plus désintéressés de leurs personnes, de leur rang et de leur avenir.

En attendant, Monseigneur, je me réjouis que cette année qui vient de se clore ait été pour notre Institut plus active et peut-être plus fructueuse qu'aucune précédente. Nous vous avons donné neuf docteurs en théologie, quatorze licenciés en théologie, onze licenciés es lettres, douze certificats scientifiques.

Un de nos anciens élèves, devenu notre collègue, a conquis devant l'Université de Toulouse, le doctorat es sciences physiques, de la façon la plus brillante. Un autre de nos collègues partageait avec un professeur éminent de l'Université de Toulouse, une des plus hautes et des plus riches récompenses de l'Académie des sciences.

Nous avions la joie de voir trois d'entre nous, passés publicistes, donner des chroniques, tout de suite très remarquées, à un grand journal, sur les plus actuelles questions d'exégèse, de droit ecclésiastique et de littérature. Un autre, pour un mémoire approfondi sur une question difficile d'histoire des dogmes, recevait le plus flatteur accueil de l'Université de Louvain. Un des nôtres encore, dans le champ de l'archéologie chrétienne, faisait une découverte qui comptera au nombre des plus notables de 1905. Un autre enfin publiait sur Maine de Biran un volume très actuel et très distingué.

Pendant que trois d'entre nous étaient appelés, par la confiance de plusieurs diocèses au ministère si élevé des retraites pastorales, trois autres donnaient à Toulouse une série de conférences dont le succès a été très vif, et dont je sais le bien qui en est résulté pour plus d'une âme.

Je me reprocherais d'omettre que Votre Grandeur, cette année même, a appelé deux de nos anciens élèves à l'honneur d'enseigner dans son grand Séminaire, rendant ainsi un délicat et public hommage aux maîtres qui les formèrent ici tous deux.

Si, Monseigneur, nous nous sommes appliqués à faire de notre Institut éminemment un foyer de science ecclésiastique; si mes collègues ont compris que c'était là comme un service public que le clergé de France attendait d'eux; s'ils n'ont pas craint le risque d'entrer dans les controverses les plus ardentes, pour y faire entendre une parole de modération et sauvegarder les droits de la doctrine ecclésiastique; — j'oserai dire qu'en aucune année ils n'ont servi cette tâche supérieure, avec plus d'à-propos et plus d'autorité qu'en cette année qui vient de finir. Qu'il s'agit de préciser les conditions de l'utilisation du positivisme à la philosophie religieuse; de critiquer les nouvelles et décevantes formules de la morale naturaliste; de dissiper le brouillard difficilement pénétrable de ce qui se donne aujourd'hui en apologétique le nom de pragmatisme; de repousser de la doctrine eucharistique des paradoxes soi-disant renouvelés de Duns Scot; enfin, et ç'a été le débat fondamental de 1905, d'éconduire du catholicisme même, mais par le seul effort d'une théologie attentive et ferme autant que courtoise, la tentative d'assimiler le dogme à l'inconnaissable; — votre Institut a élevé la voix opportunément et non sans écho.

Au fond, Monseigneur, aucune détresse politique ou matérielle ne saurait nous distraire de la grande détresse qui est la détresse des esprits. *Quand la séparation sera votée...*, disait naguère M. Brunetière, dans un article dont vous aviez aimé, Monseigneur, la justesse et la noble ardeur, la question qu'aucune autre ne fera oublier est que l'Eglise de France est priée par les catholiques qui réfléchissent « d'essayer de dire, en les définissant avec largeur et avec précision, les moyens dont l'Eglise dispose pour résister à l'assaut de la libre pensée ». Et M. Brunetière ajoutait par manière de développement de sa question : « Des lamentations ne sauraient y suffire, ni des invectives contre la franc-maçonnerie, ni des manœuvres électorales, ni généralement de la littérature ou de la politique. Il faut chercher et trouver autre chose! Si peut-être on l'a

fait, ou si l'on a essayé, depuis quelques années, de le faire, ici et là, dans l'Eglise et hors de l'Eglise, en France et hors de France, le moment est venu de dire ce que valent ces tentatives; de concentrer ces efforts dispersés; de leur donner une direction couvergente et commune; de les « sérier », comme l'on dit; et de leur imposer, en même temps que l'unité, cette continuité d'action, sans laquelle ils sont toujours en danger de s'égarer et de manquer leur but, même et surtout en le dépassant ».

Votre Grandeur ne m'en voudra pas de répondre à M. Brunetière que cette œuvre qu'il souhaite est moins l'œuvre des conciles extraordinaires que l'œuvre quotidienne des théologiens, et qu'à ce devoir doctrinal notre Institut s'honore de n'avoir pas failli.

Puissions-nous, en accomplissant ce devoir difficile, répondre tous les jours plus pleinement à la confiance de NN. SS. les Evêques et à la vôtre. Vous m'avez dit, Monseigneur, le prix que le Souverain Pontife vous témoignait tout récemment encore qu'il attache à l'œuvre de notre Institut. Je suis bien sûr que cette bienveillance du Saint Père, c'est notre chancelier qui a plus que personne contribué à nous la concilier. Agréez-en, Monseigneur, toute notre gratitude, avec tous nos vœux.

Mgr Germain, archevêque de Toulouse, a répondu : par les paroles suivantes, dont nous sommes heureux de pouvoir reproduire le texte intégral :

Monseigneur, je reçois avec une douce satisfaction et une vive reconnaissance vos vœux et ceux des professeurs de l'Institut catholique. Vos vœux à cette heure se traduisent, je le sais, par des prières adressées au ciel pour mes vénérés collègues et pour moi. Les secours divins nous sont plus que jamais nécessaires. Dieu seul peut adapter, proportionner à l'œuvre qu'il veut faire l'ouvrier qu'il a choisi. A cette œuvre, en ce moment, les forces humaines ne sauraient suffire; merci pour vos souhaits et pour vos prières.

A mon tour, et au nom de NN. SS. les Évêques, je vous souhaite vie et prospérité, et je prie Dieu de vous les accorder.

Je le sais, l'avenir qui est menaçant pour le clergé ne l'est pas moins pour vous Toutefois, j'espère que nos sacrifices auront raison de toutes les difficultés. Déjà, vous avez accepté avec une générosité vraiment sacerdotale et un abandon filial les prévisions que, dans leur loyauté, NN. SS. les Evêques vous ont fait entrevoir avec l'espoir que l'on n'aurait pas à les réaliser, et vous êtes disposés, je le sais, comme tous vos frères dans le sacerdoce, à poursuivre votre tâche courageusement, quoi qu'il doive vous en coûter.

La nécessité du haut enseignement, les succès éclatants que vous avez remportés, vos travaux si opportuns et si remarqués, les sympathies que vous inspirez, me donnent la douce confiance que nos généreux bienfaiteurs ne se lasseront pas, et que nous n'aurons pas, l'an prochain, à vous demander de trop grands sacrifices.

Vous venez, Monseigneur le Recteur, en énumérant les succès obtenus et les remarquables travaux accomplis par nos professeurs cette année, de rendre à chacun la justice méritée. Je vous en remercie, car désireux de le faire moi-même, je n'ai, pour le bien faire, qu'à souscrire aux éloges que vous venez de leur décerner avec autant de délicatesse que de compétence.

Vous m'avez donné le droit et le plaisir de me faire l'interprète de tous pour dire ce que votre modestie a tenu caché et pour louer votre zèle, vos œuvres, et, en particulier, celle par laquelle vous venez de couronner cette année.

Votre étude sur *l'Enseignement de Jésus*, déjà si appréciée du public intelligent, n'est pas seulement un beau livre, c'est, dans les temps où nous sommes, une bonne action.

Que Dieu vous bénisse, chers Messieurs, qu'il vous affermisse tous dans son esprit, dans sa charité, et que cette année si bien commencée soit le présage d'une prospérité désirée de tous.

Dimanche 7 janvier, Monseigneur l'Archevêque a complété la réception en venant visiter la communauté des étudiants et leur adresser la parole. Jamais, depuis l'origine de l'Institut, la communauté n'avait compté encore *soixante et quinze* étudiants ecclésiastiques, comme elle les compte cette présente année. Monseigneur l'Archevêque les a félicités de leur ardeur, de leur générosité, de leur régularité, en joignant à ses vœux les conseils de son expérience et de son grand cœur.

Jeunesse catholique. — *L'Œuvre sociale*, organe de la jeunesse catholique du Sud-Ouest, publie dans son numéro de décembre 1905 le compte

rendu du « conseil fédéral » tenu à Toulouse le 26 novembre dernier. On y lira avec intérêt le rapport présenté par le président sortant, M. Souriac, sur la marche de l'union régionale de 1901 à 1905. Marche est peu dire, car il s'agit de naissance, *ab ovo*, de développement rapide, inespéré. En 1899, M. René de Marans fonde un cercle d'études sociales à Toulouse. En 1900, le cercle toulousain s'affiliait à un cercle pareil existant à Montauban. En 1901, écrit Souriac, « la bienveillance qui s'est depuis affirmée tant de fois à notre égard et d'une manière si précieuse, de Mgr Batiffol, nous octroyait un local longuement cherché : la grande salle des conférences de l'Institut. Ce fut là que, présenté par de Marans, Jean Lerolle exposa devant un auditoire de quatre cents jeunes gens et directeurs d'œuvres le programme de l'Association... Le soir même, la fondation de la nouvelle Union régionale était décidée par les délégués de chacun des groupes venus dans la journée à l'Institut. Le lendemain, Lerolle repartait pour Paris, emportant les demandes d'affiliation de vingt groupes, et quelques jours après, de Gironde assistait au Conseil fédéral ou, aidé par Mgr Batiffol, il obtenait la promesse de la tenue à Toulouse, en 1902, d'un Congrès analogue à celui de Besançon de 1898. Les élections législatives et le départ de plusieurs d'entre nous pour le service militaire empêchèrent la réalisation définitive de ce projet. Mais que de choses sont venues y suppléer depuis ! »

Le 21 juin dernier, invité par le P. d'Adhémar à présider la séance de cloture annuelle de la conférence catholique des étudiants de Toulouse, Mgr Batiffol rappelait à son tour les derniers progrès accomplis dans le sens de l'union et de l'action des jeunes. Il disait : « La clôture de vos travaux a un intérêt particulier, Messieurs, car cette année d'études qui va finir nous semble avoir été une année décisive et bonne. Cette année s'est ouverte par le Congrès régional de la Jeunesse Catholique, à Toulouse, en novembre dernier. Elle a vu se tenir le Congrès national de cette même Jeunesse, à Albi, en mai. Et puisqu'il m'a été donné de suivre de près ces deux Congrès, permettez-moi d'y reconnaître deux événements, ou — comme diraient nos amis de *l'Ame latine* — deux gestes hautement expressifs.

« Si certains ont estimé que le programme du Congrès régional de novembre était imprécis encore et que les discours y témoignaient de générosité plus que de doctrine, — quelle revanche dans les enquêtes et dans les conclusions du Congrès national d'Albi ?

« Vous y étiez, Messieurs, en grand nombre, et à votre tête, le Président de votre Conférence Jeanne d'Arc. Nous avons applaudi ensemble l'exposé si vigoureux que Bazire y donna des idées sociales directrices de la Jeunesse Catholique. Et supposé que certains n'y aient pas souscrit aussi pleinement que moi, il n'en reste pas moins acquis cette nouveauté : le catholicisme s'affirmant dans une pensée sociale et prenant en main l'éducation sociale de la génération qui monte. »

Le 26 novembre, M. Zamansky, secrétaire général de l'A. J. C. F. est venu à l'Institut affirmer une fois de plus l'entente cordiale des deux jeunesses, la jeunesse des écoles et la jeunesse ecclésiastique, par un entretien chaudement applaudi au séminaire. Le 14 décembre, M. Parant renouvelait l'entretien. On se promet bien, Dieu aidant, de continuer ces précieux échanges.

CHRONIQUE DE L'INSTITUT

Archevêques et évêques nouveaux. — Le Saint-Siège a pu enfin librement combler les vides que la mort avait faits dans le conseil des hauts administrateurs ecclésiastiques de notre Institut. Mgr ENARD a été promu du siège de Cahors au siège archiépiscopal d'Auch. Aire a reçu Mgr TOUZET; Agen, Mgr du VAUROUX; Bayonne, Mgr GIEURE; Mende, Mgr GÉLY; Rodez, Mgr de LIGONNÈS; Cahors, Mgr LAURANS. Nos diocèses ont accueilli leurs nouveaux pasteurs avec joie, avec une émotion toute religieuse, avec la confiance que les difficultés de l'heure allaient être avec eux moins redoutables. Ces sentiments sont ceux de notre Institut tout entier, maîtres, étudiants, amis.

***

Pour le plain chant grégorien. — Le jeudi, 8 mars, Mgr FOUCAULT, évêque de Saint-Dié, de passage à Toulouse, a bien voulu accepter de donner une conférence à l'Institut sur le plainchant grégorien, dont il est un théoricien si compétent. Mgr GERMAIN, archevêque de Toulouse avec Mgr TOUZET, évêque d'Aire, assistait à cette causerie, qui fut précédée d'une courte audition de quelques pièces du *Kyriale* pontifical exécutées par la *Scola* de l'Institut, commentées ensuite par Mgr FOUCAULT. L'éminent plainchantiste, dans l'exposé de son interprétation rytmique, fut suivi avec la plus vive attention, et les applaudissements de l'auditoire lui témoignèrent, s'il était besoin, que l'Institut n'épouse pas les partis pris de tel ou tel polémiste du terroir.

***

Succès et nominations. — M. le chanoine SENDERENS a obtenu de l'Académie des sciences le grand prix de chimie organique (prix Jecker de 10.000 francs) en commun avec M. SABATIER, et la médaille Berthelot pour l'ensemble de ses travaux. Aux expositions internationales de Saint-Louis (États-Unis) et de Liège. M. S. était un des exposants de la Société chimique de France à laquelle ont été décernés deux grands prix et deux diplômes.

M. l'abbé CARRIÈRE a soutenu, le 17 novembre 1905, ses thèses pour le doctorat ès-sciences devant la Faculté des Sciences de Toulouse. Sa thèse principale avait pour objet les déformations de l'alliage eutectique plomb-étain, et les métaux visqueux. M. C. a été déclaré docteur avec *toutes boules blanches*.

M. l'abbé ALBE (du diocèse de Cahors), dont on connaît les intéressantes publications d'archives concernant le Quercy, a reçu, à l'occasion du Congrès des sociétés savantes, à Paris, les palmes d'officier d'Académie.

M. l'abbé ANNAT (du diocèse de Bayonne), docteur en théologie, vicaire à Pau, a été nommé professeur d'histoire au grand séminaire de Bayonne, où l'avaient précédé M. l'abbé CANDAU, dans l'enseignement de l'Écriture sainte et M. l'abbé DAGUERRE dans l'enseignement de la philosophie.

M. l'abbé Pailhol, licencié en théologie et en droit canonique, aumônier de l'Institution Sainte-Geneviève, à Rodez, a été nommé par Mgr de Ligonnès, vicaire général titulaire de Rodez.

***

Centenaire de Corneille. — On lit dans l'*Ame latine* du mois d'avril : « C'est le jeudi, 5 avril, qu'a eu lieu à Toulouse la commémoration du troisième centenaire de Corneille. La fête a réussi au-delà de toutes les espérances. La vaste salle du Jardin-Royal offrait, vers deux heures et demie de l'après-midi, un spectacle inouï. Une foule énorme s'y entassait, supprimant tous les couloirs ménagés entre les places, envahissant tous les coins, suspendant des grappes humaines sur les gradins des galeries. Aux premiers rangs d'un parterre où se pressait tout ce que Toulouse contient de lettré, d'artiste et d'artistocratique, on remarquait Mgr Batiffol, recteur de l'Institut catholique, qui avait bien voulu accorder à cette manifestation son haut patronage; autour de lui, de nombreux membres du clergé, des professeurs, des mainteneurs des Jeux-Floraux, des membres des Sociétés savantes, etc. M. l'abbé J. Calvet, professeur de littérature française à l'Institut catholique, ouvrit la séance par une conférence hachée d'applaudissements. Il retrouva là les meilleurs moments de ses cours publics, les plus spirituels aperçus de ses chroniques de l'*Univers*. Jamais auditoire ne fut mieux préparé à goûter une œuvre dramatique : preuve à l'usage de certains que le fait de porter une soutane n'empêche même pas d'avoir le sens du théâtre.

« Et voilà donc nos spectateurs mis en face de *Polyeucte*, dont les grandes orgues reliaient les actes, se succédant rapidement. Ah! ce n'est pas une chose banale d'entendre *Polyeucte* en province! Depuis quand ne l'avait-on pas vu à Toulouse? Mystère. A Toulouse, ville d'art, on connait la *Tour de Nesle*, *Latude ou trente-cinq ans de Captivité*, *les Deux Orphelines* ou même *Cyrano de Bergerac*; quelquefois les Coquelin nous ont porté, Dieu sait comme, le *Malade imaginaire*. Mais la tragédie est une distraction inconnue. Il faut donc remercier les artistes qui, de toute leur flamme, de toute leur âme, nous ont rendu cet admirable *Polyeucte*, si vivant, si pathétique, si proche de nous — et pourtant si parfaitement héroïque. Ils l'ont fait comme nulle troupe provinciale n'est capable de le faire, avec un soin du détail, un respect de la couleur locale, une recherche de pittoresque, ignorés en dehors de Paris, mais surtout avec cette compréhension profonde du texte immortel que, seuls, peuvent posséder des lettrés et des hommes de goût Étudiants, avocats, hommes de lettres, ils ont vécu depuis longtemps avec le chef-d'œuvre qu'ils voulaient interpréter, ils en ont aimé et senti toutes les beautés, et ils se sont voués à leur labeur avec une conscience et un dévouement dont un succès triomphal les a largement payés. L'âme de la compagnie, c'était notre ami Armand Praviel. »

***

Nos conférences d'hiver. — Notre Institut s'anime tous les jeudis, vers cinq heures, d'une foule mondaine accourant à nos conférences, et la « salle du Cardinal » s'emplit d'auditeurs et d'auditrices. A vrai dire, chaque sujet et chaque orateur a son public : il y a les « grands jours », il y a aussi des jours où il pleut : l'attrait n'en est que plus varié, et les applaudissements ne manquent jamais.

11 janvier : M. VALENTIN, *La leçon morale « de l'Isolée » de M. Bazin.*
18 janvier : M. COMIRE, *Le Kyriale de Pie X.*
25 janvier : M. PRAVIEL, *La restauration des Jeux-Floraux en* 1806.
1er février : M. AURIOL, *Fiesole et Mino da Fiesole.*
8 février : M. MICHELET, *La philosophie religieuse de W. James.*
15 février : M. MAISONNEUVE, « *Les Loups* » *de M. le comte d'Adhémar.*
8 mars : M. DUFRÉCHOU, *Les idées du comte de Gobineau.*
15 mars : M. BOUVIER, *L'abbé de Tourville.*
22 mars : M. SCALLA, *Le malaise de la morale laïque.*
29 mars : M. CONTRASTY, *La restauration du culte à Toulouse en* 1802.

Nos cours pour les jeunes filles et les dames en sont à leur huitième année de succès. M. CALVET traita en janvier et février « des idées morales de la littérature actuelle »; M. MAISONNEUVE, en mars et avril, « des conceptions philosophiques diverses du sens de la vie ».

M. FRANON donna, en outre, quatre conférences publiques sur « la logique de la croyance », et M. BAYLAC en donna deux sur « l'agnosticisme ». Mais, déjà à l'éclat des chapeaux, on devinait que le printemps arrivait : il était arrivé.

***

Examens et prix. — La Faculté de théologie a reçu docteurs, cette session de juillet : MM. CARNAC (Rodez); BIC (ALBI); LAMY (Bayonne); tous trois, *cum magna laude*; MM. BOUISSOU (Carcassonne), *cum laude*; GARRIGUET (Rodez) et RAYNAL (Rodez).

Ont été reçus au premier examen de doctorat : MM. EYCHENIÉ (Toulouse); BERGÈS (Carcassonne); CARMÉ (Albi); tous trois, *cum laude*; M. BATUT (Albi); — à l'examen de licence : MM. COSTES, FÉRAL, BURGALAT, tous trois, *cum magna laude*; MM. FLOTTES, ANTÉRIEU, POUTOU, ALBOUY, tous quatre, *cum laude*; MM. BONSIRVEN, CRAYSSAC, PRUNET, ARNAL, NOUVIALE, TUFFAL, GÉLAS, FOLIGUET.

Le prix fondé par Mgr Duilhé de Saint-Projet a été décerné à M. CARNAC.

Le prix offert par les anciens élèves a été décerné à M. MÉDANT.

Ont été reçus aux examens pour les certificats scientifiques : MM. CONQUET (Cahors) et ROLLAND (Toulouse), pour l'analyse; BRU (Périgueux), pour la physique; GABARRA (Aire) et LÉVÊQUE (Mautauban), pour la chimie.

Ont été reçus à l'examen de la licence ès-lettres : MM. MÉDANT (Auch), *mention assez bien*: MM. PÉBROC (Bayonne); CARRICART (Bayonne); GARAT (Bayonne); SERIEYS (Albi); GRATIOT (Rodez).

***

Concours des petits séminaires. — MM. les professeurs de l'Institut catholique viennent, pour la huitième année, de corriger les compositions

du concours général, organisé par les maisons ecclésiastiques d'enseignement secondaire du Sud-Ouest. Voici comment se sont réparties les médailles ou premiers prix :

Instruction religieuse : Prosper Lachièze (petit séminaire de Montfaucon, Lot).

Dissertation philosophique : Frédéric Vayrac (même maison).

Discours français : Raymond Vergnes (Sainte-Marie d'Albi).

Philosophie-Mathématiques : La médaille n'est pas décernée.

Philosophie-Sciences : Maurice Mourgues (petit séminaire de Lavaur).

Sciences première A et B : Louis Blanc (petit séminaire de Valence, Tarn).

Sciences première C et D : Pierre Sales (petit séminaire de Larressore. Basses-Pyrénées).

Seconde, thème latin : Frédéric Merclet (petit séminaire de Montfaucon).

Seconde, version latine : Henri Lafenêtre (Sainte-Marie d'Oloron).

Le petit séminaire de Larressore, au pays basque, tient cette année le record avec dix mentions et une médaille; puis vient Montfaucon, en Quercy, avec trois médailles et quatre mentions. — Castres vient bon troisième, avec six mentions. — Les Béarnais d'Oloron disputent la quatrième place aux Toulousains de l'Esquile, avec cinq mentions. — Les Albigeois de Valence viennent cinquièmes avec une médaille et trois mentions. — Puis les montagnards, ceux de Rodez, ceux de Pamiers, ceux de Massals, avec trois mentions. — Lavaur a une médaille et une mention. — Albi autant. — Auch, deux mentions. — Moissac, Belmont et Perpignan ont chacun une mention. Il y a enfin ceux qui ne portent rien..., mais ceux-là gardent l'*incognito*, même pour le jury, qui ne connait les noms que des concurrents qu'il récompense.